Philosophie und Leben

3. JAHRGANG + 9. HEFT + SEPTEMBER 1927

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Das „Dämonische" bildet den Hauptgegenstand dieses Heftes

Betrachtungen über Schicksal und Sendung des Genius

(Fortsetzung des Aufsatzes aus Heft 7)

Von ***

4. Dämon.

All sein hoher Verstand, all sein geduldsamer Wille wirkt nicht dem Genius seinen ureigentümlichen Einfall. All seine klare Gerechtigkeit, all seine Demut zum Echten flüstert ihm niemals zu, wie allein der Dämon: Dieses da. Diese Aufgabe ist allein die Deine. Du wuchsest ihr zu. Überreif wartete diese Frucht auf Deine pflückende Hand. Die Faust des Dämons reißt ihn aus seinen Freundschaften und Geselligkeiten zu seinem ihm beschiedenen Augenblick. Mißtrauisch genug blicken die Menschen auf den Spielverderber und — so scheint's — Geistverlassenen. Der Dämon gibt dem Genius von jenem Mohnsaft, der ihn in unzugängliche Träumerei entführt. Darin umrankt seinen Einfall jene törichte süße Guirlande blühenden Zuwachses von allerwärts her. Darin wächst ihm aber auch zu jene eine, fernliegende und einzige, jene unwahrscheinliche und fruchtbare Einfallverschmelzung, die sein Ruhm wird und der Sinn seines reifenden Tuns. Der Dämon tränkt den Genius mit dem süßen Rauschgift der übererweckenden Entzückung. Da fällt die Überfülle der krausen Quereinfälle welkend ab und wehrlos offen liegt die empfängliche Seele den Sternbildern des Ideenhimmels. Der Dämon spannt den Genius auf die Folter des in ihm wachsenden Werkes und peitscht ihn über die wehenden Ermüdungen bis hin zu den Schmerzen der kalten Selbstkritik. Der Dämon fesselt den Genius an Händen und Füßen, und er lacht, wenn die Gestalten des Werkes vampyrisch herbeiquellen und vom Blute saugen, gleich den Schatten des Tartaros, welche Odysseus ersättigte. Wohl weiß der Genius, daß er des Dämons bedarf. Und Kampf ist zwischen beiden darum, wer Herr bleibe. Um Herr zu bleiben, dazu frommt dem Genius kluge Geduld, besonnene Hoheit, gerechte Klarheit, ungetrübte Demut. Herr zu bleiben, dazu reiften Lionardo, Sophokles, Goethe und heilige Genien auch. Welche stürzten, die richte nicht menschliche

Sittenklitterung. Verhaftet und verſchuldet ſind ſie einzig dem, der um ihres dunkeln Schickſals Sinn weiß.

Jeder primitive Genius, überwältigt von ſeinen epileptoïden Anfällen, lebt des Glaubens, Mundſtück von Dämonen zu ſein, beſeſſen von dunklen Geiſtern, die ſich ſeiner dumpferen und überhellten Zuſtände bemächtigen. Sie treiben ihn zur Entſcheidung, zur Tat, zu ſchöpferiſchem Einfall mit einer Kraft, die größer iſt als die eigne. Nicht klarer, beſonnener, kritiſcher iſt der Dämon, er iſt nur leidenſchaftlicher, unbedingter, ſtürmiſcher und darum auch packender, feſſelnder, erfolgreicher als der vom Dämon verlaſſene, matt und leer zurückbleibende Magier. Der Dämon, anfangs Diener, Hilfsgeiſt, Einflüſterer, trachtet danach, ſich des Genius zu bemächtigen, ihn zu überſteigern, zu überwältigen, ihn zu entzünden, zu verbrennen, zu opfern. Beſonnene Betrachtung muß ſich hüten, mit ſpiritiſtiſcher Vermeſſenheit überall Dämonen zu ſehen, wo Eigenzuſtände anfallen; muß ſich aber auch hüten, ſchwer deutbare außernatürliche Stimmen zu leugnen, wo Goethe und Sokrates ſie glaubten. Was immer der Dämon ſei, ſoviel iſt ſicher, daß dieſe beiden gegen ihn ſiegten, daß aber Byron und Nietzſche den Kampf verloren.

Gewiß iſt oft der Dämon niemand anders als Eros. Manch ein von der genialen Krankheit im Blute Übererregter zieht mit dämoniſcher Magie das andere Geſchlecht in ſeinen Bann. Einem Unverantwortlichen gleich iſt er aus dem Gefüge der Geſellſchaft verbannt. Und nun koſtet er mit unbedingter Leidenſchaftlichkeit den Sieg aus, der ihm die Welt in dem Maße unterwirft, in dem er das Weib erobert, — wie im Falle Byrons. Ihm, dem Griechentümlichen, wurde die Maßloſigkeit zum Verderben. An der engliſchen Sitte, die ſein Frevelmut maßſtablos herausforderte, ging der Spätling zu Grunde, dem wie den Griechen oft, der Knabe Liebling wurde.

Da entwuchs der britiſchen Gentry jener andere, der ſchöne Knabe, welchem der Dämon ins Ohr flüſterte: O würde doch alles ſchönes Kunſtwerk und edles Spielzeug, was deine weißen frevlen Finger immer anrühren. Und ihm wurden Koſtbarkeiten und Luxus, ihm wurden Edelſteine und feines Metall, ihm wurden Armbänder, Halsketten und Eheringe Spielzeuge; das rieſelte ihm durch die Finger wie Waſſertropfen, kühlend, erfriſchend, reizend. Und mit Ring und Andenken ward ihm zum Spielzeug Liebe und Freundſchaft derer, die ihm vertrauten. Und mit den Pelzen und dem Golde ward ihm zum Spielzeug die Arbeit und der Schweiß der ernſten und armen Arbeit. Nur das blieb ihm Geſetz, ſchön ſich zu umgeben; und ſo ſchmückte er ſein Haus mit Statuen lebender und atmender Leiber, mit beſeeltem Spielzeug. Ja, weiſes, tiefes Wort, erobert von all ſeiner hohen Klugheit, verwandelte ſich, berührt von ſeinen weichen frevlen Lippen, zu ſpieleriſchem Einfall. Da widerſtand ſein innerſter

heller Geist nicht mehr dem Fluch des Dämons, spielerisch ward selbst die hohe Kunst seiner feinen reifen Begabung. So tief war dann sein Fall, daß er sogar dem grausamen Dämon entstürzte; und aus dem schlammigen Untergrunde dieser fragwürdigen Erde erwuchs ihm die Blume schöner Wahrheit. Sie trank das Blut seiner Buße und wuchs. Er aber — Oscar Wilde — schied entsühnt.

Es wies der Dämon Paul Verlaine auf den Weg seiner Größe. Nicht die allzuklaren Gestalten bilde, scharf beleuchtet von der leuchtenden Sonne besonnener Vernunft; löse durch Rausch und Traum die allzu strengen Sätze des lateinischen Planes und des französischen Regelmaßes. Fliehe aus der künstlichen und umfriedeten Landschaft architektonischen Gartens in die unentdeckte Schönheit eurer Ardennen. Selig Trunkener, flieh und du wirst nicht mehr reden, wirst singen.

Verschwimmenden Auges lauscht der überzart Entwurzelte und er gehorcht bedingungslos dem Lockruf. Nicht fremd bleibt ihm die Trunkenheit und der Dunst von Kneipen, nicht fremd die kostenlose Landstraße und die dumpfen Lager der Landstreicher. Berauschen mußte ihn die Vagantenfreundschaft mit dem genialen Rimbaud. Aus seinen Grenzen stieß ihn rücklings der schlechtgezielt hinausgefeuerte Pistolenschuß der Eifersucht. Aus solchem Rauschdunst steigen die süßesten Lieder empor, die Frankreich sang. Dieser Verwüstete und Verwilderte sang die zartesten Geheimnisse irrender Mädchensehnsucht. Und aus seinen Gefängnissen rauscht in bunten Tönen erschütternde Gottesklage. Unter abertausend frostigen Nachbildungen sind wahre Psalmen die weinenden Bußlieder Verlaines. Wieder in Irrtum gestürzt, vergißt er nie, wo er in Wahrheit atmete. Und immer wieder läßt er sich einfangen in die süßen Fesseln und die heimlichen Netze Gottes.

Dem Lionardo entfremdete der Dämon alles, was Menschen die Heimat gibt und damit Landstriche aller Vorliebe. Vaterhaus ward ihm nicht und nicht Hausstand, Vaterland nicht und kein Fürst zum Lehnsherrn. Damit er ungetrübter Spiegel werde. Ein Spiegelgeist ist des faustischen Magiers Dämon. Unverzerrt stellt er in sich die vielen bunten Dinge dar einer Welt. Ferne Sonne und nahe Philtren, fliegende Fledermäuse und flugsüchtige Maschinen, Waffen und Schanzen, bäumende Pferde und lachende Kinder, Grauen und Andacht; nahe beieinander wohnt in seinem Geiste das Vielfältige und Mannigfache. So wenig wie in einem Spiegel stoßen sich in seinem Bildwerk die Sachen. Gab es je so unentstellende Beobachtung wie im Auge dieses Anatomen, dieses Schülers der feinsten Araber? Und tiefer sei geschaut. Ist dies ein Spiegel denn oberflächlicher Erscheinung? Niemals; nicht flach zufällige Wirklichkeit bildet sich ab darin. Durchschimmernden Wesens sinnerfülltes Geheimnis, sichtbar geworden dem Genius, durchaus deutbar keinem der

Endlichen, bannt aus seinem Bild. O Fauste, welcher unbarmherzige Erdgeist zeigte dir an, daß die Bestie Mensch grausam ist wie deine Fratzenzeichnung. Malte derselbe Pinsel das böseste Weibeslächeln und auch das Lächeln der süßen Gnade? So objektive Schau ward nicht beschieden dem friedvoll Befangnen im Kreise blutsverwandter Menschen, nicht dem dumpf Gebundnen an heimatliche Scholle, nicht treuem Diener eines Fürsten, eines Italien. Aus allen Grenzen, die Menschen sonst hegen, ward Lionardo emporgerissen von dem großen Dämon. Zehntausend Fuß über Menschenleid und Liebe ist die Luft kalt und klar. Im Halbdunkel liegen irdische Täler und irdisch liebreiches Verlangen. Der Gestaltempfänglichste mußte wohl übersänftigt werden, mehr als erobernbem Manne taugt. War auch sein großer Dämon eine Verwandlung des Eros? War ers. — Wahrheit verbarg er ihm nicht, auch das Lächeln der süßen Gnade nicht.

Zorn war der Dämon des „Mannes mit der gebrochenen Nase" (vgl. Rodins Inspiration). Der Hammerschlag des Zornes ist die Handschrift von Michelangelos Meißel. Hellsichtig ist sein dunkler Zorn. Empörung über den Niedergang der florentinischen Heimat ließ ihn schauen die Idee der erlösenden Freiheit. Sein schwerer Dämon weist ihm den sündigen Menschen als angeschmiedeten Sklaven, dessen Fesseln und Leib verwachsen mit dem dumpfen Stoffe. Der unerlöste Mensch ein Bruchstück; solchen Glauben bekennt der Meißel des Buonarotti. Und über diese Welt, welche die Heiligen martert, bricht ein Ungestüm gemalter und gehauener Verdammung herein: Drohende und vorwissende Sibyllen, eifernde und glühende Propheten, Bartholomäus mit dem Messer und die niederschmetternde Hand des jüngsten Richters. Und wer dämpft einen Augenblick den Bannstrahl aus den Brauen des steinernen Moses? Eine keusche Frau, ein lebendiger Sieg, Vittoria, die reine Witwe des Siegreichen, die Freundin der Seele Buonarottis. Sie erinnert in ihm die Idee der erlösenden Freiheit. In dieses Meer stürzt sich die tiefsinnige Lyrik der Sonette. Aber dieser kann nicht wider seinen Dämon. Gnadenlos seine Kunst? Also muß sie ein lyrischer Blitzstrahl verbrennen, zu Asche, zu Asche. „Was konnte solcher Träume Glast mich blenden!" Wohl uns, daß dem wilden und tiefsinnigen Genius nicht Fackel und Pulver zur Hand war wider die Bauten der Päpste und das eigene Werk, das der Leidenschaftliche zu Gottes größerem Ruhme schuf.

Klugheit war der Dämon des Euripides. Sie zertrümmerte ihm die reine Gestalt des aischyleïschen Dramas und die apollinische Frömmigkeit des sophokleïschen Weihespiels. Sie zeigte ihm die Laster der homerischen Götter, die wahnsinnige Eifersucht der Here, die bedenkenlose Eitelkeit Aphrodites. Gram der allzu scharfsichtigen Klugheit umwölkte die edle Stirn des Euripides. Wolken verschatteten ihm den Olympos. Sein ge-

senkter Blick suchte die Erde und sein unbeirrbares Auge sah, daß hier der gerechteste Mann von Hellas zugrundegehen muß, daß die Unschuld erwürgt wird von der Liebessucht. Schmerzlich litt Euripides, daß sein aufklärender Verstand einen Himmel leerte; aber seine Seele dürstete nach der Gerechtigkeit. So ward Euripides wider Wissen Wegbereiter geläuterten Glaubens. Den Glauben suchte sein Herz und die Gnade, welche Orestes aus den Händen des Gottes empfing. Er suchte sie und fand sie nicht unter den Menschen.

Den sie den Olympier nennen, Goethe, ihm war die hohe Klugheit Notwehr wider den Dämon. Als ihn der selig dunkle Drang allein noch besaß, der Eros zu wesenentschleiernder Schau, da spottete Goethe der Wissenschaft. Was sein Dämon dachte von Wissenschaft, sagte jener Mephisto dem Schülerlein. Zweifeln wir nicht, daß Mephisto wie oft goethischer sinnt als Faustus. Als aber dann der Dämon übermächtig ihn rütteln wollte und ihm schon den stöhnenden Notschrei Clavigo erpreßt hatte, da besann sich Goethe, er wehrte sich als ein Held. Und erfand sich die Wissenschaft zu einem wirksamen Gegengift. Anders als jene dionysische Klugheit des Euripides war die apollinische Goethes auf der Hut vor dem Dämon. All die treue Bürgerlichkeit des Hofbeamten, alle geheimrätliche Verschlossenheit, — Notwehr gegen die sonst verzehrenden und umnachtenden Gewalten des schöpferischen Dranges. Den siegreichen Kämpfer im „unkünstlerischen" Gewande durchschauten sogleich die Augen des Korsen. Aller Wille zur klaren Form quillt bei Goethe nicht aus der tiefsten Schicht seiner leidenden und angefochtenen Seele. Dennoch ist da alles andere, als leeres Klassikergelüst nach ebenmäßigem Ruhme. Kein Zufall einer wenn auch großen Laune irgendwo. Notwehr, auch apollinische, ist aus tiefer Notwendigkeit. So zu ehren ist Goethes Wissenschaft, diese nicht endenwollende Sammlung von Steinen und Pflanzenteilen, diese sinnende Betrachtung eines einzelnen Knöchleins voll Bedeutung, dies System der Wolken und die große Vorwegnahme der physiologischen Farbentheorie. Wieviel muß dieser Mensch sich verwehren, um nicht zugrunde zu gehen: die Gotik und den Barock, dreiviertel der christlichen Malerei. Goethe ist von vornherein willens, Italien mit den Augen des Palladio zu sehen. Wieviel Menschliches muß dieser sich verbieten, um nicht zu tief auf seinen Grund zu sehen; den jungen Schiller und Kleist und Beethoven. Wie geblendet starrt er in das Licht der großen Schillerbriefe; und schwer verwindet er die Erschütterung. (Zu Schillers ewigem Ruhme wäre es genug, blieben nur diese Briefe von seiner edlen Hand.) Goethe, welchen die Vielen unter dem Bilde des Olympischen sehen, hat sich selber gebildet, ringend mit dem Mephisto, fliehend vor der Erinnys, fliehend vor nachdrängendem Wahn. Und schließlich suchen Faustus, Orestes, Tasso nichts mehr als die Gnade.

Dem Sokrates war die Vernunft nicht wie dem Euripides Dämon; sie wies ihm Sinn und Weg seines Daseins. Nicht nur war sie ihm Notwehr wie dem Griechen von Weimar; nicht halbvergessen ohne Dichtwerk und Seherkraft ihr Wirken. Und doch; was gälte uns Sokrates, hätte er nur klare und kühle Worte voll Weisheit geredet, hätte er gar Bücher geschrieben, wie unsereiner. Seine Vernunft war licht genug, ihm das ferne und edle Ziel zuvor zu beleuchten; eine seltene und ungemeine Gabe ward ihm. Aber sie schuf ihm nicht das Auge, soweit zu schauen, nicht den großherzigen Stolz, sein Haupt so hoch zu erheben, nicht die unbezwingliche Kraft, ihm Fuß und Sehnen zu straffen. Das geschah nur jenem, dessen drohender und gebietender Dämon mit aufgehobener Hand seinen Trieben wehrte zu steuern, seinem Verlangen wehrte zu drängen, seiner Leidenschaft gab zu leiden. Da trieb es den lächerlichen Leib, Athens tapferster Soldat zu werden. Da drängte es die schönen und klugen Knaben der vornehmen und heitern Stadt zu dem häßlichen Epileptiker. Der liebte sie und verführte deren keinen. Da wuchs dem schweifenden Zecher, dem verwahrlosten Hausvater seine Leidenschaft für das Gesetz der Bürger, für das Gesetz der Väter, für das Gesetz der Stadt. Ihn focht es nicht an, daß damals der Bürger Banause, daß die Gesetze zersetzt waren, die Richter käuflich. Sie wollten wider die Sophisten, wie Sokrates auch. Sie verurteilten den Sokrates als einen Sophisten. Er sagte ihnen, er sei es nicht. Sie wußten es besser; der Tatbestand war aktenkundig. Da duldete Sokrates den Spruch der Stadt, der Gesetze, der Bürger; denn diese müssen sein. Nicht wehrte ihm sein Dämon das Tor zur Unsterblichkeit. Gern hätten die Richter ihn fliehen lassen. (Fortsetzung folgt.)

Genie und Wahnsinn

Von August Messer

Es war eine Zeitlang geradezu Mode geworden, daß sich Psychiater bedeutende Männer als Untersuchungsobjekte vornahmen, um nach Symptomen mehr oder minder entwickelten Irrsinns bei ihnen zu spüren. Der italienische Psychiater und Anthropologe Cesare Lombroso hatte mit seinem Buch „Genie und Irrsinn" (1885) den Anstoß dazu gegeben. Der Philister ist ja ohnedies geneigt, jeden, der über den Durchschnitt emporragt, oder der seine besonderen Wege geht, für „verrückt" zu halten. Der Philister bekam jetzt bei diesem Aburteilen ein gutes Gewissen; denn seine Diagnose auf Verrücktheit derer, die nicht so sind wie alle anderen, erschien ja dadurch wissenschaftlich gerechtfertigt.

Auch unter den Psychiatern gab es Philister. Und so kam es gelegentlich zu psychiatrischen Schriften über große Männer und ihre Werke, die

jedenfalls das eine bewiesen, daß man mancherlei über Geisteskrankheiten wissen, aber vom — Geist keinen Begriff haben kann.

Ein besonders dankbares Objekt für eine derartige Behandlung — oder soll ich sagen: Mißhandlung — bot Nietzsche. Ich erinnere mich einer solchen Schrift, in der u. a. wundervoll kühne Bilder Nietzsches, wie z. B. das: „Ich trug meine Asche zu Berg" im Anfang des Zarathustra — für sinnlos und für sichere Zeichen geistiger Erkrankung bezeichnet wurden.

Natürlich fand gerade in diesem Fall, bei dem ja die geistige Erkrankung schließlich offenkundig war, solche psychiatrische Bewertung den lauten Beifall im Chorus der Philister. Das hatten sie ja schon längst gewußt, daß dieser Nietzsche ein „Verrückter" sei. Bis auf den heutigen Tag sprechen sie es nach und halten sich damit auf bequemste Art Nietzsches Schriften und Gedanken vom Leibe oder „widerlegen" sie damit — je nach Bedarf.

Auf Grund solcher Erfahrungen griff ich mit einigem Mißtrauen, ich bekenne es, zu der Schrift des Heidelberger Professors Karl Jaspers „Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin"[1]).

Indessen, ich wurde angenehm enttäuscht. Jaspers ist eben nicht nur Psychiater, sondern auch, ja, vor allem — Philosoph. So hat er denn auch ein klares Bewußtsein von den Grenzen der naturwissenschaftlich-medizinischen Betrachtung und davon, daß sie nicht kritiklos vermischt werden darf mit der kulturwissenschaftlichen Würdigung und Bewertung. Und gerade wegen dieser prinzipiell bedeutsamen Grenzziehung gehen wir auf das Buch hier näher ein.

Jaspers bestimmt die Geisteskrankheit, die er bei den vier, im Titel seines Werkes genannten, Personen zu erkennen glaubt, als „Schizophrenie". Er selbst spricht sich über das Wesen dieser Krankheit nur unbestimmt aus. Er erklärt, der Begriff sei mehrdeutig. „Er bezeichnet (neben vielen anderen Namen) einmal formell alle diejenigen Geisteskrankheiten, die als Prozeß zu einer bestimmten Zeit beginnen, den Erkrankten nicht wieder zu seinem früheren Zustand zurückkehren lassen, und die nicht als Äußerung bekannter Hirnerkrankungen aufgefaßt werden können."

Das erinnert ein wenig an jene Regel der alten lateinischen Schulgrammatik: „Was man nicht deklinieren kann, das sieht man als ein Neutrum an."

Nicht viel weiter führt uns auch die folgende Bemerkung: „Dann aber bezeichnet Schizophrenie materiell, psychologisch einen Begriff von einer

[1]) Berlin, Julius Springer. 152 S. Geh. 6 RM, geb. 7.80 RM.

psychischen Veränderung äußerst mannigfaltigen Wesens, der nicht scharf gefaßt werden kann, so zahlreich und bestimmt auch einzelne Züge dieser Bilder zutage treten."

Eher als aus diesen unbestimmten Andeutungen wird der Laie etwa von dem, was mit dem Wort „Schizophrenie" gemeint ist, eine Vorstellung gewinnen aus der Definition, die in dem neuen „Brockhaus" (Handbuch des Wissens. Leipzig 1925) zu lesen ist: „Schizophrenie" (griechisch) Spaltungsirresein, in einer Spaltung der geistigen Persönlichkeit bestehende Geistesstörung, die sich in raschem Wechsel der Denkrichtung, Mangel an Einheitlichkeit des Wollens, Vorwiegen des Innenlebens (Abwendung von der Außenwelt) kundgibt."

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß diese Begriffsbestimmung erschöpfend sei. Jedenfalls treten in den Schilderungen, die Jaspers von der Psychose Strindbergs gibt, noch andere Symptome sehr in den Vordergrund, so Sinnestäuschungen auf verschiedensten Sinnesgebieten, ferner „leibhaftige Bewußtheiten, d. h. Erlebnisse unmittelbar realer Gegenwart von Wesen, ohne daß ein bestimmtes Sinnesorgan sie wahrnimmt"; endlich „primäre Wahnerlebnisse" gedanklicher Art, etwa das Bewußtsein bedroht, angegriffen, verfolgt zu sein.

Indessen, so verlockend es wäre, auf die ins einzelne gehenden Schilderungen von Jaspers einzugehen: wir müssen uns hier auf das oben bereits hervorgehobene, prinzipielle Problem beschränken, inwiefern die Psychiatrie überhaupt zuständig ist, über den Wert von Werken geisteskranker (oder der Psychose verdächtiger) Personen ein Urteil zu fällen. Über diese uns aus philosophischen Gründen interessierende Frage[1]) spricht sich Jaspers mit erfreulicher Bestimmtheit aus.

Er erklärt: Geistige Werke existieren zunächst an sich; sind, ohne daß ihre Genesis — ihr Werden, ihre Entwicklung — betrachtet wird, für eine „rein qualitative Anschauung" zugänglich, verstehbar, bewertbar. Bei der inneren Einstellung auf eine solche Anschauung fragt man nicht nach der Wirklichkeit des Werkes, seinem Urheber, den kausalen Bedingungen, unter denen das Werk zustande kam, nach den Umständen, unter denen es sich entwickelte oder den Zusammenhängen, aus denen es sich erklärt, sondern lediglich nach dem Inhalt des Werkes, seinem Wert und seiner Geltung und nach seiner lebendigen Bedeutung für die gegenwärtigen Menschen.

Für diese letztere Betrachtungs- und Bewertungsweise braucht nicht einmal das, was der Schöpfer mit seinem Werk eigentlich wollte, maßgebend zu sein, vielmehr zeigt die Erfahrung, daß z. B. Kunstwerke für

[1]) Sie ist nur Teilfrage des allgemeinen Problems: „Entwicklung und Geltung", über das wir in Heft 2 des II. Jahrgangs (1926) dieser Zeitschrift gesprochen haben.

Spätere in ganz anderer Hinsicht wirksam und wertvoll sein können, als in welcher sie von dem Schaffenden gemeint waren.

Diese auf Inhalt, Geltung und Wert gerichtete Betrachtungs- und Schätzungsweise kann in ihrer Berechtigung niemals angefochten werden durch die naturwissenschaftlich-genetische Einstellung (zu der auch die psychiatrische gehört), die die Entwicklung und das Zustandekommen des Werkes aus gewissen — z. T. vielleicht krankhaften — Eigentümlichkeiten seines Schöpfers kausal zu erklären sucht. Ja, jene erstgenannte (geistes-wissenschaftliche) Betrachtungsweise ist für die naturwissenschaftlich-genetische — Voraussetzung; denn ehe man sinnvoll nach der Entwicklung von etwas forschen kann, ist Voraussetzung, daß man das Wesen und die Bedeutung jenes „Etwas" kennt.

Wenn man nun geistige Werke in ihrer Entwicklung auf Krankheitsprozesse genetisch glaubt beziehen zu müssen, so ist es für Jaspers „eine Selbstverständlichkeit, daß der Geist nicht erkranken kann, daß er einem unendlichen Kosmos angehört, dessen Wesen unter gewissen Bedingungen nur in besonderen Gestaltungen in die Wirklichkeit tritt". (S. 100.)

Es bleibt hier freilich völlig unbestimmt, was mit dem „Geist, der nicht erkranken kann", gemeint ist. Rückhaltlos aber wird man den folgenden Ausführungen von Jaspers zustimmen können: „Wie eine kranke Muschel Perlen entstehen läßt, so könnten schizophrene Prozesse einzigartige geistige Werke entstehen lassen. Und so wenig an die Krankheit der Muschel denkt, wer sich an der Perle freut, so wenig derjenige, der die für ihn lebenschaffende Kraft von Werken erfährt, an die Schizophrenie, welche vielleicht eine Bedingung ihrer Entstehung war."

Wer freilich die Entstehung und Entwicklung von etwas Wirklichem aus ursächlichen Bedingungen erkennen will, der muß, ungehemmt durch irgendwelche Vorurteile, lediglich nach der Wahrheit forschen und darf sich auch dadurch nicht verwirren lassen, daß vielleicht unter den Entstehungsbedingungen irgendeines überaus wertvollen Vorgangs oder Gegenstands eine Psychose auftreten sollte.

Die dunkle Hindeutung auf den „Geist" findet auch nicht die notwendige Klärung an einer späteren Stelle (S. 142), an der Jaspers nochmals diesen Begriff verwendet und dabei bemerkt: „Wenn man die schizophrene Atmosphäre in Werken formulierbar zu machen sucht, so heißt das nicht, die Werke seien krank. Der Geist steht jenseits des Gegensatzes von gesund und krank. Aber Werke, die auf dem Boden eines als krank gewerteten Prozesses gewachsen sind, könnten einen spezifischen Charakter haben, der ein wesentliches Moment im Kosmos des Geistes ist und doch in der Wirklichkeit nur existierend wird, wenn jener Prozeß die Bedingungen schafft."

Auch hier bleibt es zweifelhaft, ob mit „Geist" eine metaphysische Wirklichkeit gemeint ist oder die Sphäre des Unwirklichen, bloß Gültigen oder Wertvollen, also nicht ein wirkliches, reales, sondern ein ideales Sein[1]).

Die letztere Bedeutung liegt vor, wenn wir z. B. vom „Geist" eines Volkes, einer Zeit, eines Buches sprechen. Damit ist ja nicht ein wirkliches Wesen gemeint, so eine Art „Gespenst", sondern Besonderheiten, Wesenszüge am Inhalt und an der Art des kulturellen Lebens eines Volkes oder einer Zeit oder am gedanklichen Gehalt eines Buches.

Wollten wir den Begriff „Geist" metaphysisch deuten, so kämen wir damit in den Bereich des Hypothetischen, also in jene Unsicherheit, die allem Metaphysischen anhaftet.

Die zweite Bedeutung des Wortes ist davon frei und gibt auch einen guten Sinn. Es wurde aber mit ihrer Hilfe festgestellt, daß die Beurteilung der Gültigkeit und des Wertes von Werken ganz absehen kann, ja muß von seiner Entstehung und den Bedingungen seiner Entwicklung, also auch von dem Umstand, ob dabei Krankheitsprozesse eine Rolle spielen.

Jene „Beurteilung" geht nur auf Unwirkliches, ideal Seiendes, alle Untersuchung der Entstehung bezieht sich auf reale Vorgänge in der Wirklichkeit, gehört also einem ganz anderen Bereich an. Wie ein Richter „ohne Ansehen der Person" über eine vorliegende Streitfrage richten soll, so soll der Leser oder Kritiker eines Buches nicht sowohl fragen: W e r hat es geschrieben, sondern w a s steht darin, und welche Geltung und Bedeutung hat dieser Inhalt?

Nur die klare Scheidung dieser beiden „Einstellungen" erhält uns in unserer Unbefangenheit genialen Werken gegenüber und läßt uns an deren inhaltlichem Wert und ihrer kulturellen Bedeutung selbst dann nicht irre werden, wenn bei diesem oder jenem großen Mann wieder einmal der Nachweis versucht oder erbracht wird, daß auch bei ihm Genie und Wahnsinn verschwistert gewesen seien.

Paul Tillich über das Dämonische[2])

Das Dämonische beruht auf einer Spannung zwischen Formschöpfung und Formzerstörung.

Veranschaulicht wird uns das Dämonische z. B. in der Kunst der Pri-

[1]) Vgl. dazu den Aufsatz „Wirklichkeit und Wert", Jg. I, H. 10, S. 339, und die „Aussprache", Jg. II, H. 1, S. 28 ff.

[2]) Im engen Anschluß an Tillichs Schrift „Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte." Tübingen, Mohr 1926. 44 S. 1.50. (Der Verf. ist Professor an der Technischen Hochschule, Dresden.)

mitiven und der Asiaten, in ihren Götterbildern und Fetischen, in ihrem Kunstgewerbe und in ihren Tanzmasken. Solche Gegenstände tragen Formen, menschliche, tierische, pflanzliche, die wir als solche verstehen und in ihrer Gesetzmäßigkeit auffassen; aber mit diesen Formen verbinden sich andere, die alles uns auffaßbare Organische zersprengen. Dabei sind diese zerstörerischen Elemente selbst organischer Art, aber sie brechen in einer Weise hervor, die jeder natürlichen Proportion Hohn spricht. „Die Organe des Machtwillens, wie Hände, Füße, Gebiß, Augen und die Organe der Zeugungskraft, wie Brust, Schenkel, Geschlechtsteile, bekommen eine Ausdruckskraft, die sich bis zur wilden Grausamkeit und orgiastischen Raserei steigern kann."

Heilige Dämonien sind so der orgiastische (rauschartige) Phalluskult[2]) wie die Prostitution in Tempeln als bedingungslose Hingabe der Zeugungskräfte im Dienste der Gottheit. Ein furchtbares Symbol religiöser Dämonie ist der Moloch, dem um der Rettung des Staates willen Erstgeborene geopfert werden — das Urbild aller politischen Dämonie. „Das unserer Zeit eindrücklichste, die letzte Tiefe der heiligen Dämonie erfassende Symbol ist der ‚Großinquisitor', wie ihn Dostojewski in den ‚Brüdern Karamasoff' geschaut und dem Christus gegenübergestellt hat: Die Religion, die sich absolut setzt und darum den Heiligen, auf dessen Namen sie ruht, vernichten muß — der dämonische Machtwille des sakralen Seins."

Das Dämonische enthält also stets Gestaltzerstörung und -Sprengung, die aber nicht von außen kommt, sondern aus der gestaltenden Kraft selbst.

Wo dieses Zerstörerische fehlt, spreche man von schöpferischer Kraft, von Genialität, nicht von Dämonie.

Wo andererseits das Schöpferische mangelt und nur an das Zerstörerische gedacht wird, da bietet sich uns der Begriff des Satanischen. „Das Satanische ist das im Dämonischen wirksame, negative[1]) zerstörerische, sinnfeindliche Prinzip, in Isolierung und Vergegenständlichung gedacht." Je geringer im Dämonischen die schöpferischen Kräfte dargestellt werden, je leerer und negativer es ist, um so mehr nähert es sich dem Satanischen.

Alles Seiende ist gestaltet; es ist insofern der Gestaltungstrieb in ihm erfüllt. Aber zugleich wohnt in jedem Ding die innere Unerschöpflichkeit des Seins, der aus dem schöpferischen „Urgrund" oder „Abgrund" stammende Trieb, die enger begrenzte Gestalt zu durchbrechen. Aus der Übergewalt des letzteren Triebs ergibt sich das Dämonische als gestaltwidriges Hervorbrechen des schöpferischen Grundes in den Dingen. Derart sind vor allem die vitalen Urkräfte, die ins Grenzenlose über jede Ge-

[1]) „Phallus" ist die griechische Bezeichnung für das männliche Geschlechtsorgan.
[2]) So bezeichnet sich Mephisto im „Faust" als „Geist, der stets vereint."

stalt hinaustreiben und doch nur in Gestalten zur Wirklichkeit kommen können. Das Tierisch-Geistverzerrte ist so das stärkste Bild des Dämonischen; denn es enthält die „Dialektik" (den inneren Widerspruch) von schöpferisch und zerstörerisch, von geistig und untergeistig. Im Persönlichen verwirklicht sich die Dämonie in der Besessenheit und der damit gegebenen Bewußtseinsspaltung. Sie findet wieder ihr Korrelat und ihre Überwindung in der Begnadetheit. Beide entsprechen sich, sie sind Korrelate als „dämonisches" und „göttliches" Inspiriertsein und Überwältigtsein.

Der seelische Akt, aus dem das Dämonische hervorbricht, ist das Unbewußte. Symbole für dies Unbewußte sind „Wille zur Macht" oder „Chaos" (Nietzsche), „Libido", „Ich- und Erostrieb" (Freud). Dabei werden Gefühle oder Vorgänge des geformten Bewußtseins zu Symbolen der noch ungeformten Seelentiefe gemacht. Nicht die Erhebung des Machtwillens oder der Eroskräfte an sich ist schon Dämonie, sondern ihr ekstatisches, geistgetragenes, geistzwingendes, geistzerstörendes Hervorbrechen. Im Göttlichen ist auch der Abgrund, das Unbedingt-Mächtige, in die Wirklichkeit Hervorbrechende gemeint. So ist die religiöse Dämonie der Ursprung und Urtypus aller sozialen Dämonie. Diese letztere kann sich äußern als kirchliche wie als staatliche (militärische) und wirtschaftliche. Sie wird da anschaubar, wo die Heiligkeit dieser Sozialform, wo ihr Recht auf Opfer mißbraucht und überspannt wird, indem diese sich selbst zerstören, sofern sie den Glauben an ihre Heiligkeit vernichten.

Das Dämonische ist Voraussetzung der Religionsgeschichte. „Aus dem dämonischen Untergrunde erheben sich alle höheren, individuellen, historisch geprägten Formen der Religion, im Kampfe mit dem Dämonischen gewinnen sie ihre eigentümliche Gestalt, in dem dämonischen Element, das als Untergrund nie schwinden darf, haben sie ihre zwingende Kraft für das Bewußtsein." Alle Götter der großen nationalen Kulturreligionen haben ein Moment des Dämonischen und damit des Sinnwidrigen in sich, und dessen Gewalt wächst mit der Höhe des Sinnhaften, gegenüber dem es in Erscheinung tritt.

Die älteste Form, in der sich das Ich vom Dämonischen völlig befreien wollte, ist die asketische Mystik. Das unbedingte Sein, dem der Asket zustrebt, das Brahman-Atman oder (im Buddhismus) das Nirwana, ist reine Göttlichkeit, frei vom Dämonischen. Aber solche Überwindung des Dämonischen ist notwendig verbunden mit der Überwindung des Lebens und Daseins.

Dem mystischen Weg steht gegenüber der exklusive. Dahin gehört die antidämonische Kämpferstellung der jüdischen Prophetie. „Der eifersüchtige Gott ist der exklusive antidämonische, die geistige Form tragende und darum wahre Gott."

Der dritte Weg zur Überwindung des Dämonischen ist der der Mysterien. „Der Mythos vom leidenden und sterbenden, vom niedrigen und menschgewordenen Gott ist der Ausdruck dieses Weges. Das Dämonische zerbricht in sich, denn die Gottheit selbst trägt die Zerstörung."

„Die Kirche ist wieder und wieder der Dämonie verfallen. Das gilt für die sakramentale Hierarchie der katholischen Kirche mit ihrer Wiederherstellung zahlreicher im Urchristentum überwundener Dämonien, das gilt trotz ihrer grundsätzlichen antidämonischen Richtung für die protestantische Orthodoxie mit ihrer Dämonie der reinen Lehre."

Es gibt nun aber auch eine *außer religiöse Form* der Überwindung des Dämonischen, es ist die *Profanisierung*. Aber sie überwindet es, indem sie sich zugleich vom Göttlichen (wenn auch nicht bewußt und absichtlich) losreißt. So überwindet die griechische Philosophie die Dämonie der homerischen Götterwelt, die Aufklärung die Dämonien des Christentums. Aber über der Klarheit des Gottesbegriffs ging die „göttliche Tiefe" verloren. „Der Teufelsglaube und seine grauenvollen Konsequenzen versanken vor dem Licht der Aufklärung ... Mit der Dämonenfurcht aber versank auch die Furcht vor dem Göttlichen, die Erschütterung und Begnadung durch das Unbedingte"[1]).

Die profane Entdämonisierung hat im Bewußtsein der Gegenwart das Dämonische fast völlig verschwinden lassen. Und doch ist es geboten, in gewissen sozialen Formen dämonische Symbole zu schauen und mit der Kennzeichnung dieser Symbole den Kampf gegen die Dämonie der Zeit zu eröffnen. Wir beschränken uns auf zwei Dämonien in der praktischen Sphäre, die an Bedeutung und Symbolkraft alle anderen überragen und das Antlitz der Zeit formen. Die eine ist die Dämonie der autonomen Wirtschaft, der *Kapitalismus*, die andere die Dämonie des souveränen Volkes, der *Nationalismus*.

Kein Zweifel, daß die *kapitalistische* Wirtschaftsform im höchsten Maße schöpferischen und positiv leistenden Charakter trägt, aber damit verbindet sie grauenhaft zerstörende Kräfte. Ja und Nein, Sinnhaftes und Sinnwidriges sind also im Kapitalismus unlöslich verbunden, wie das Art des Dämonischen ist.

Ähnlich steht es mit dem *Nationalismus*. Auch hier ist das positiv Schaffende gewaltig. Die nationalen Impulse durchbrechen ständig die Tendenzen, die zu einer Ökonomisierung und Materialisierung unseres ganzen Daseins drängen; sie durchbrechen die reine Rationalisierung. „Sie schaffen ein bluthaftes unmittelbares Bewußtsein, das vom

[1]) Das mag im 18. Jahrhundert vielfach tatsächlich eingetreten sein, scheint nun aber nicht notwendig mit dem Bestreben nach Aufklärung und Rationalisierung verbunden zu sein, sofern es nur in Demut und Selbstkritik sich der Grenzen menschlichen Könnens bewußt bleibt.

Intellektualismus noch wenig zersetzt ist und den Ästhetizismus immer wieder aufrüttelt, und das durch Erfüllung mit Konkretheiten das Bewußtsein vor völliger Sinnentleerung bewahrt." Aber indem die naturalen Dinge eine sakrale Unantastbarkeit und kultische Würde erhalten, verbinden sich mit den schöpferischen Kräften die zerstörerischen: „Die Lüge, mit der die Selbstgerechtigkeit der einen Nation das wahre Bild der eigenen und fremden Wirklichkeit entstellt; die Vergewaltigung, die das andere Volk zum Gegenstand macht, dessen Eigenwesen und Selbstmächtigkeit mißachtet und zertreten wird; der Mord, der im Namen des der Nation verpflichteten Gottes zum heiligen Krieg geweiht wird. Darüber hinaus ist es die Eigenart der nationalen Dämonie unserer Zeit, daß sie sich dem Kapitalismus unterworfen hat. Die Nationen traten im Weltkrieg gegeneinander als kapitalistische Machtgruppen; und die Hauptträger des Kriegswillens waren zugleich die Träger der kapitalistischen Herrschaft im eigenen Volk; nicht aus irgend einer persönlichen Dämonie, sondern selbst getragen von der dämonischen Gesamtgestalt des Kapitalismus, die sie repräsentieren."

Wege, die *erdacht* werden können zur Überwindung dieser sozialen Dämonien, haben keine Gewißheit des Erfolges. „Nur *eine* Gewißheit gibt es, daß das Dämonische im *Ewigen* überwunden ist, daß es im Ewigen — Tiefe des Göttlichen und in Einheit mit der göttlichen Klarheit ist."

„Daß wir aber so auf das Ewige blicken können, daß wir nicht dem Dämon das gleiche Recht wie dem Göttlichen zusprechen müssen, daß wir nicht im Angesicht der Welt dem Nein, dem Abgrund, der Sinnlosigkeit das letzte Wort geben müssen, das ist die Erlösung *in der Zeit*, die wieder und wieder Wirklichkeit wird, das ist das grundsätzliche Zerbrechen der Macht des Dämonischen über die Welt."

Zum Problem des Wunders

Religionsphilosophische Betrachtungen von *Anders Gemmer*

Unsere Zeitschrift heißt „Philosophie und Leben". Meine Auffassung dieses Titels möchte ich in aller Kürze so formulieren: *Philosophie* ist die Selbstbesinnung der Menschheit oder des einzelnen dem Dasein gegenüber, *Leben* dagegen die „Konkretionen", d. h. die Gestaltungen des Daseins, insofern sie Wertvolles (für die Gesellschaft oder für die Einzelpersönlichkeit) darbieten. Von einer Zeitschrift, die nun den obengenannten Titel trägt, wird man dann besonders erwarten, daß sie sich mit Reflexionen über solche Fragen beschäftigt, die den Menschen

„packen" oder innerlich bewegen. Solcherart sind m. E. die ästhetischen, die ethischen und vor allem die religiösen.

Unter diesen letzteren dürfte das Problem des Wunders einem besonderen Interesse begegnen, zumal in unserer, der modernen, naturwissenschaftlich gerichteten Zeit. Und doch, wie selten findet man ein ernstes Eingehen auf diese Frage — und noch seltener eine klare Auseinandersetzung der hierhergehörigen Einzelprobleme! So möchten denn die folgenden Zeilen dazu dienen, bei aller Anspruchslosigkeit einige Klärung auf diesem Gebiet zu schaffen und (vor allem) Anregungen zu bieten zu weiterer Aufhellung.

Vorerst möchte ich die Frage aufwerfen: Was haben wir eigentlich unter „Wunder" zu verstehen? oder: was ist das Wesen des Wunders? Nicht, daß die Menschen im allgemeinen und die Denker im besonderen uns hier im Stiche lassen. Vielmehr stehen wir einer zu großen Fülle von Antworten gegenüber. Denn was alles nennen die Leute nicht Wunder! Fast als ob Wunder (der etymologischen Ableitung entsprechend) alles das wäre, was nur Wundern oder Staunen bei dem Menschen — mag er selbst von beschränktem Verstand sein — erregt! Deshalb wimmelt es auch nur so von „Wundern" bei den primitiven Völkern, daß sie fast die natürlichen Ereignisse zu überwuchern drohen. Aber nicht bloß solchen „Naturmenschen", sondern auch vielen „Aufgeklärten" gegenüber tut offenbar eine reinliche Scheidung zwischen mirabilia und miracula not. Unter mirabilia verstehen wir dann solche Begebenheiten, die zwar verwunderlich und unerklärlich aussehen, ja dies vielleicht sogar mehr oder weniger auch sind, die aber doch zum gewöhnlichen Verlauf der Natur gehören oder jedenfalls aus Causae verae (d. h. in der Erfahrung aufweisbaren Ursachen) sich mehr oder weniger erklären lassen[1]). Nehmen wir ein paar Beispiele dieser Art heraus! Hutchinson schildert in einem seiner neuesten Romane, „Wege Gottes", einen Mann, einen englischen Offizier, der den ganzen Weltkrieg mitgemacht hat, ohne ein einziges Mal verwundet oder gefangengenommen oder sonst von irgendeinem Unheil betroffen zu werden, und der sich nun dies in Wahrheit „wunderbare" Schicksal nur so zurechtzulegen vermag, daß er darin ein göttliches Eingreifen erblickt. Und doch, es ist dies alles, wie „wunderbar" es sonst sein mag, auch unter der Voraussetzung verständlich, daß es ein ungemein „glücklicher Zufall", d. h. aus einer überreichen Menge natürlicher Ursachen in besonderen Konstellationen zu erklären ist. — Oder man hält (wie z. B. Carlyle es tat) schon das Wachsen einer Pflanze

[1]) Man lasse sich ja nicht durch das „mehr oder weniger" in diesen Sätzen verwirren: ist doch eine Erklärung in naturwissenschaftlichem Sinne eigentlich nie vollständig, sondern kann immer tiefer und tiefer gehen. Dies näher zu begründen würde in diesem Zusammenhange zu weit führen.

oder eines Tieres, kurz, die Lebensprozesse als solche, für Wunder und sieht in ihnen eine direkte Wirkung Gottes.

So allgemein erfaßt, verliert indessen der Begriff des Wunders seinen eigentlichen Sinn. Wir haben es in solchen Fällen vielleicht mit mirabilia zu tun, aber nicht mit miracula, d. h. mit qualifizierten echten Wundern — und nur diese interessieren uns hier. Nicht solche Ereignisse kommen also bei unserer Fragestellung in Betracht, die sich auch „natürlich", d. h. durch die Aufweisung von erfahrbaren Ursachen, erklären lassen. Aber auch nicht solche, die (scheinbar) ursachlos sind, sondern nur Begebenheiten, die nicht durch den Erfahrungszusammenhang dieser Welt, sondern nur (allein oder zugleich) durch ein Einwirken übersinnlicher (transzendenter) Kräfte oder ein direktes Eingreifen Gottes ihre Erklärung finden — und dies nicht in relativem, sondern in absolutem Sinne verstanden, d. h. nicht gemessen an den von uns bis jetzt erkannten Kräften der Natur (was immer etwas Relatives sein muß, das der nächste Augenblick mit dem Fortschritt unseres Wissens überflügeln kann), sondern mit dem idealen „Bewußtsein überhaupt" von der Natur verglichen.

Es fragt sich nun, ob so ein „Ding" — um nicht zu sagen „Unding" — wie das Wunder auch möglich sei. Hierbei wäre eigentlich die weitere Frage aufzuwerfen, was unter der Kategorie (dem Begriff) „Möglichkeit" in diesem Zusammenhange zu verstehen sei, aber des Raumes wegen wollen wir davon absehen und nur feststellen, daß wir das Wunder dann für möglich halten, wenn es als ein Teil des Daseins denkbar ist. Wie bekannt wenden sich die Männer der strengen Wissenschaft (die Chemiker, die Physiker usw.) entschieden gegen eine solche Möglichkeit des Wunders, und es wird in diesen Kreisen gewöhnlich als ein Zeichen der Unwissenschaftlichkeit und der Schwäche angesehen, das nicht genug verspottet werden kann, wenn man der entgegengesetzten Meinung ist und jene Möglichkeit behauptet. Vieles wäre nun zu diesem Punkte zu sagen, aber wir wollen uns der Kürze halber auf folgende Bemerkungen beschränken. Unserer Auffassung nach liegt in einem solchen Verhalten der Wissenschaftler ein entschiedener Übergriff vor, der darin begründet ist, daß sie ihre Begrenzung (in der sich doch, nach Goethe, eben der Meister zeigt) nicht kennen. Freilich hat die (Natur-) Wissenschaft darin recht, daß, wie Kant es gezeigt hat, eine „Natur" — als gesetzmäßiger Erfahrungszusammenhang — nur dadurch „für uns" — zustandekommt, daß wir das (in den Sinnesempfindungen) Gegebene vermittels gewisser Kategorien (unter denen der Kausalbegriff und die Kategorie der Größe die wichtigsten sind) auffassen und sozusagen formen — aber: dieses „Naturschaffen" ist doch nur eine Einstellung der Wirklichkeit gegenüber und wir können nie (wie weit es auch gefördert werden mag) versichert sein, durch dieses Verfahren die ganze Fülle und Tiefe des

Wirklichen erschöpft zu haben. Es bleibt immer die Möglichkeit bestehen, daß es außer der „Natur" noch andere „Aspekte (Ansichten) der Wirklichkeit" gibt — mögen sie nun von Menschen erfaßt werden können oder nicht. Als Naturwissenschaftler freilich kann und muß der Mensch nicht mit solche Möglichkeiten rechnen, denn das hieße den Ast absägen, auf dem er sitzt — aber wir machen ja auch bloß in aller Stille darauf aufmerksam, daß er möglicherweise zugleich andere Einstellungen zum Wirklichen zu vollziehen vermag.

Haben wir hiermit die (abstrakte) Möglichkeit des Wunders dargetan, so meldet sich als die letzte Frage, die eine Antwort erheischt, die nach seiner *Wirklichkeit*. Anders ausgedrückt: wann kann ich vergewissert sein, im „Leben" einem Wunder gegenüberzustehen? Wie jedermann wissen wird, gibt es ja eine Mengen Menschen, die da behaupten, daß Wunder (in eigentlichem Sinn) existieren, oder daß sie solche erlebt haben. Wir brauchen bloß an alle Kirchlich-Orthodoxen zu denken, um andere Beispiele nicht nötig zu haben: diese erblicken ja ebenfalls in der Erscheinung Christi ein solches Wunder. Es fragt sich nun bloß: mit welchem Rechte tun sie dies?

Soweit mein Wissen reicht — und ich habe doch darüber einiges gelesen und bei sehr vielen Wundergläubigen in verschiedenen Ländern und Schichten deswegen angefragt — haben sie letzten Endes nur diese Antwort (vorausgesetzt, daß es in diesem Punkte keine esoterische [Geheim-] Lehre gibt, die nur den Eingeweihten zugänglich ist): Wir sind deshalb von dem Wunder — sagen wir beispielsweise in der Erscheinung Christi — überzeugt, weil wir es so in unmittelbarer Erleuchtung erlebt haben[1])

Bedenken wir einmal, was sie da, wie sie sagen „erlebt" haben! Erstens muß es ihnen (dem Vorigen gemäß) einleuchtend sein, daß die Erscheinung Christi (oder das Wandeln auf dem Wasser, das Erwecken von den Toten u. dergl.) aus „natürlichen" Ursachen *nicht* zu erklären sei — sodann müssen sie die Gewißheit haben, daß Gott es sei, der direkt in den Naturlauf eingegriffen hat. Was das erstere betrifft, so scheint schon dies etwas Mysteriöses zu sein — wenn es nicht eher, was wir am meisten geneigt sind, anzunehmen, in grenzenloser Naivität (bzw. Denkfaulheit oder -unfähigkeit) oder Selbstüberschätzung begründet ist. Denn woher kommt dem Menschen wohl das Wissen, daß eine Begebenheit oder sonst etwas Daseiendes nicht aus Causae verae begriffen werden kann? Weiß denn jemand, selbst das am Wissen reichste Individuum, was alles von Möglichkeiten in der Natur liegt, kennt er vielleicht die

[1]) Ich sehe hier aus leicht verständlichen Gründen von den (überreichen) Fällen ab, wo die Menschen deshalb an der Wirklichkeit der Wunder festhalten, weil sie einfach „glauben", was andere ihnen erzählt haben. Der „Glaube" — im allgemein-religiösen Sinne — hat ja nämlich das beneidenswerte Vorrecht, für das, was er für wirklich hält, nie Rechenschaft ablegen zu müssen.

Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit? So vermessen ist doch wohl keiner, daß er im Ernste zu behaupten wagt, er habe jetzt die Natur in ihrer Fülle vollkommen erfaßt, alle möglichen Kombinationen ihrer Kräfte ausgerechnet und einregistriert! Man bedenke in dieser Hinsicht bloß die zahllosen Kombinationen, die in einem Schachspiel mit seinen 64 Quadraten und 32 Figuren möglich sind, und stelle sich dann den unermeßlichen Reichtum der Elemente der Natur und ihrer Verbindungen vor — und es wird hoffentlich jedem Denkenden einleuchten, wie naiv oder anmaßend die unmittelbare „Erleuchtung" jenes Menschen ist, der da behauptet, etwas unzweifelhaft als Wunder zu „erleben"!

Was ferner den zweiten Punkt angeht, der ein Erleben von Gottes Eingreifen in den Naturlauf involviert, so möchten wir an den bekannten Satz der alten Juden erinnern, welcher besagt, daß „niemand Gott sehen kann und leben." Fassen wir diesen „geistig" auf, so drückt er die Wahrheit aus, daß es dem Menschen in diesem Erdenleben nicht möglich ist, Gottes persönliche Nähe zu erleben. Wie sollte dies auch möglich sein! Sind wir doch in unserer Wahrnehmung an die Sinnlichkeit unserer Natur gebunden, und gehört doch Gott (wie allgemein zugestanden) der übersinnlichen Welt an! (Höchstens könnte von gewissen Gegebenheiten aus auf das Dasein Gottes g e s c h l o s s e n werden — was aber etwas ganz anderes ist und in diesem Zusammenhange, wo es sich um ein „unmittelbares Erleben" handelt, nicht zur Erörterung steht).

Wenn dem so ist, so scheint es indessen schlecht mit der Beantwortung der Frage nach der Wirklichkeit des Wunders zu stehen. Weder kann ich nämlich in dem einzelnen Fall, wo ich mir eventuell die Möglichkeit denken könnte, einem Wunder gegenüberzustehen, unter menschlichen Voraussetzungen die Gewißheit bekommen, daß das Ereignis sich nicht aus Causae verae doch erklären ließe — vielmehr habe ich die unabweisbare Pflicht, bis zum äußersten, d. h. bis in alle Ewigkeit nach solchen zu suchen — noch vermag ich als Mensch Gottes direkte Wirkung zu erleben. Und doch ist beides notwendig, damit ich in Ernst und Wahrheit jene Begebenheit für ein Wunder halten kann. Denn daß ich die Überzeugung, einem Wunder begegnet zu sein, durch ein direktes Eingreifen Gottes in mein Leben, d. h. durch ein neues Wunder gewinnen sollte, ist natürlich nicht denkbar, weil dies bloß die Aussicht in eine in infinitum (ins Unendliche) gehende Reihe eröffnet und somit gar keine Lösung bietet.

So bleibt uns, scheint's mir, nur noch ein mysteriöses Etwas (wie ich gelegentlich vorhin andeutete) übrig, eventuell in der Form eines mystischen „Sinnes", der uns die Überzeugung von der Wirklichkeit eines Wunders vermitteln könnte — ein Etwas, von dessen Wesen und Wirken ich mir freilich keine sinnvolle Vorstellung zu machen vermag, und an dessen Existenz ich für meinen Teil nicht glaube.

Wissenschaftlicher Okkultismus und Wunderglaube

Von August Messer

Ich entnehme das Nachfolgende meinem Buche „Wissenschaftlicher Okkultismus", das jüngst im Verlage von Quelle & Meyer, Leipzig (in der Sammlung „Wissenschaft und Bildung") erschienen ist.

Unser erkennender Geist hat die Wirklichkeit und ihre Gesetze nicht erst zu erzeugen, sondern er findet sie vor. Gewiß kann er sie nicht erkennen ohne innerste Aktivität, ohne Fragestellungen, Beobachtungen, Versuche, hypothetische Vorwegnahme der Gesetzmäßigkeiten, die man zu finden hofft. Aber über das, was man schließlich als Naturgesetz anerkennt, darüber muß die Erfahrung letztlich entscheiden. Wir sind aber nie am Ende unserer Erfahrung. Sobald uns also Erscheinungen in den Gesichtskreis treten, die nach den uns bekannten Naturgesetzen nicht erklärt werden können, so dürfte doch das richtige Verhalten das sein, unbefangen uns über jenes zunächst Unerklärliche zu unterrichten, darin „Neuland" für die wissenschaftliche Erkenntnis zu erblicken und den Versuch zu machen, es für diese Erkenntnis zu erschließen.

Hiermit können wir denn auch leicht einem Bedenken Rechnung tragen, das sich etwa so formulieren läßt: „Das Okkulte anerkennen, heißt das Wunder anerkennen."

Versteht man unter „Wunder" das schlechthin und unter allen Umständen Unerklärliche, so darf man uns nicht vorwerfen, daß wir das „Wunder" anerkennen, denn unsere ganz wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Okkulten ist ja gerade getragen von der Voraussetzung, daß es erklärlich sei und daß wir eine Erklärung finden können. Eine solche wäre aber dann erreicht, wenn wir auch auf dem okkulten Gebiet gewisse Regelmäßigkeiten des Geschehens, d. h. Naturgesetze, vorfinden würden. Denn sind solche nachgewiesen, so können wir den einzelnen konkreten Fall „okkulten" Geschehens diesen Gesetzen unterordnen und ihn damit erklären. Eben damit hätte dann freilich auch das Erklärte seinen „okkulten", d. h. geheimnisvollen Charakter eingebüßt; es wäre in den Umkreis des wissenschaftlich Erkannten gezogen. So ist denn in der Tat „wissenschaftlicher Okkultismus" nur eine vorläufige Bezeichnung, sofern ja die ganze Richtung dieses Forschungszweiges dahin geht, seinen Gegenständen das Gepräge des „Okkulten" und damit „Wunderbaren" zu nehmen.

Versteht man aber unter „Wunder" ein Geschehnis, das durch göttlichen Eingriff bewirkt sei, so ist unsere Absicht gar nicht, zu dieser Erklärungsweise zu greifen; denn damit würden wir (mit Kant zu sprechen) den Fehler der ignava ratio (der „faulen Vernunft") begehen. Durch gött-

liche Wirksamkeit etwas erklären heißt nichts erklären, weil in dieser Weise alles erklärt werden kann. Diese „Erklärung" würde eben gerade die entscheidende Frage unbeantwortet lassen, nach welchen Gesetzen sich jene göttliche Wirksamkeit vollzieht. Nach Gesetzen sucht die Wissenschaft, und damit gibt sie sich — als Naturwissenschaft — zufrieden. Diese ganze Natur mit ihren Gesetzen dann etwa noch auf ein göttliches Wesen zurückzuführen, überläßt sie der Religion. Aber religiöse Deutung ist eben nicht naturwissenschaftliche Erkenntnis. Diese letztere aber ist — zunächst wenigstens — unser Ziel.

Die Klarheit darüber, daß die Vertreter eines wissenschaftlichen Okkultismus nichts anderes anstreben als eine Erweiterung unserer Naturerkenntnis mag auch solche beruhigen, die sich zu ihrer ablehnenden Haltung bestimmen lassen durch die Befürchtung, Okkultes als echt anerkennen bedeute dem Geist der Wissenschaft absagen und der Finsternis des Aberglaubens anheimfallen.

In Wirklichkeit handelt es sich darum, ob die Vertreter unserer deutschen Wissenschaft endlich sich entschließen, den Berichten über okkulte Vorgänge, die längst von außerdeutschen Wissenschaftlern ernstgenommen werden, unvoreingenommen gegenüberzutreten. Dadurch gerade werden sie ihre Geistesfreiheit erweisen, dadurch werden sie das Licht wissenschaftlicher Erkenntnis in ein Gebiet tragen, das bis jetzt noch vielfach von Aberglaube und Vorurteil, positiver und negativer „Gläubigkeit" verfinstert ist.

Das Wesen der Religion innerhalb des orientalischen Lebens

Von M. Horten

„Was ist Religion?" ist eine Frage, die wir an den Orient stellen dürfen, — ja, es ist die Frage, für die der Orient die berufenste Autorität bedeutet. Sie nennt die wesenhafte Geistesbestimmtheit, die dem Osten ebenso typisch zukommt, wie Griechenland die philosophisch-künstlerische Kultur und dem Römertume Recht und Staatsordnung. Freilich hat jedes Volk seine Religionsform; aber der Orient hat darin eine schicksalmäßige Vorhand vor anderen Völkern, daß die nördlichen Mittelmeerländer von ihm die Religion empfangen sollten, nicht umgekehrt. Der Weg der Religion sollte vom Osten nach dem Westen sein, nicht vom Westen nach dem Osten. Dann muß eine eigene seelische Begabung die östlichen Völker vor den westlichen kennzeichnen, und dies berechtigt uns, gerade an den Orient die Frage zu stellen: „Was ist Religion?" —

Daß diese Frage eine für die ganze Kultur zentrale ist, bedarf keiner Betonung, ist aber sinngemäß zu deuten und zu werten. Die Religion stellt gleichsam den tieferen, geheimnisvollen Untergrund der Kultur dar, die zentrale Kraft, die wie ein schöpferischer Genius in der Kultur lebt und webt.

Da der Orient ein ursprüngliches Erleben der Religion und darin nach Aussage der umliegenden Völker sein kennzeichnendes Merkmal besitzt, so stellen wir an ihn die Frage: Was ist Kultur und in ihr die organisch-harmonische Einordnung der Religion? Kultur ist die Vollentfaltung aller menschlichen Fähigkeiten und die Schaffung von Werken, die jenen entsprechen, — ist Vollmenschentum im edelsten Sinne. Da nun das Seelisch-Geistige das Bestimmende und Maßgebende in der Menschennatur bedeutet, kommt zur Wesenserfassung der Religion ihre Stellung in dieser übermateriellen Welt ausschlaggebend in Frage. Die Gegenstände, auf die sich die Tätigkeiten des Menschenwesens richten, sind: I. 1. materielle und 2. geistige, die die uns umgebende Diesseitswelt ausmachen. Der Menschengeist ahnt nun hinter dieser sich zunächst und greifbar ihm darbietenden Welt eine Wirklichkeitsschicht höherer Ordnung: II. das Transzendente, Absolute. Das Erleben dieses und die Beziehung aller unserer Fähigkeiten auf dasselbe ist Religion.

Wie das Transzendente der mysteriöse Untergrund der Welt ist, so ist parallel dazu das Erleben des Transzendenten der geheimnisvolle Untergrund des bewußten Seelenlebens, seine magische Tiefe und bestimmende, überragende Zentralkraft. Zugleich ist ersichtlich, daß Religion nicht durch eine einzige Seelenkraft erfaßt wird, sondern durch alle, da sie die Ausrichtung des ganzen Menschenwesens auf das Jenseitige bedeutet. Die Religion gestaltet demnach das ganze Leben, und wir haben in ihr zu unterscheiden ein 1. allgemeines Erleben des Heiligen, d. h. Transzendenten, 2. denkendes Erfassen desselben, das Wissen um dasselbe, die Theologie, 3. wollendes Ergreifen des Heilig-Guten, die religiöse Ethik, 4. anschauendes Formen, die religiöse Kunst, 5. gefühlsmäßiges Berühren des Mysteriösen, die Mystik, die von Gefühl und Intuition getragene Religionsform und 6. das Außenleben nach der Religion und der seelischen Fülle, die uns das Heilige verleiht: das religionsdurchdrungene Alltagsleben. Dabei bilden sich äußere Formen aus, die als „Kultus" sinnliche Symbole des religiös Erlebten darstellen. Damit ist die Welt des Heiligen umzeichnet.

Der Orient erlebt das Religiöse als das Zentrale seines Bewußtseins und von ihm aus gestaltet er seine Kulturfunktionen, d. h. seine Tätigkeiten, die sich auf das Diesseitige, die Umwelt richten. Aus der ekstatischen Erfassung des Absoluten deutet er seine Welt und ordnet er sein Leben. Daraus begreifen wir das asiatische Allheitserleben, das den

Orient vom Abendlande kennzeichnend unterscheidet. Wir lesen z. B. „Das Einswerden besteht darin, daß das veränderliche Sein in dem Ewigen ausgewischt wird." Der Begriff: „Welt" wird darin gefaßt als das Unbeständige, dem Vergehen und dem Wechsel Unterworfene. Es befriedigt das Glücksstreben des Menschen nicht, der das Ewige hinter dem Schleier des Zeitlichen ahnt. Aus diesem ahnungsvollen Erleben wird der Wert der Welt gedeutet: sie soll „ausgewischt" werden, „entwerden", vergehen, ins Nichts versinken im Vergleiche mit dem Ewigen, das das wahrhaft Seiende ist. Dies ist typisch asiatisches Welt- und Gotteserleben. Wie sich aus ihm die Sinngebung von Leben und Dasein ergibt, ist nicht schwierig zu erraten.

Die Welt wird als Trug, Täuschung erlebt! Das Ergriffensein von dem transzendenten Weltmysterium muß in der Seele des Orientalen ein dominierendes und alles beherrschendes sein, wenn er die gesamte Sinnenvielheit für dasselbe hingibt und diese als ein Nichts betrachtet in Gegenüberstellung zu jenem, dem Absoluten. Nach solchem Erleben kann die Ethik nur eine Flucht vor der Welt, ein Flüchten aus der unglückseligen Unbeständigkeit und verwirrenden Vielheit der Sinnendinge zum Ewigen und Ureinen sein, also: Verzicht auf die Sinnengüter, Selbstlosigkeit ihnen gegenüber, die sich in der sozialen Schicht als heroische Nächstenliebe kundgibt, als ein„ Vorziehen des Nächsten vor dem eigenen Ich", wie sich der islamitische Mystiker ausdrückt. Den Nächsten „müssen wir mehr lieben als unser vergängliches, selbstsüchtiges, irdisches Ich", das der Vergänglichkeit geweiht ist und die Seele von Gott ablenkt. In meiner „Philosophie des Islam", 1924, habe ich dieses ethische Ideal des mystischen Muslim an seine gebührende Stelle zu setzen versucht.

Die Kunst, die aus einem solchen Transzendenzerleben erwächst, kann nur eine weltabgewandte sein. Betrachten wir die Schilderungen Rumi's, des größten Mystikers des Ostens, eines Zeitgenossen von Thomas von Aquin, so sehen wir, daß seine Gestalten wie Schemen über die Weltbühne gehen. Sie sind ätherischer Natur, haben weder Farbe noch plastische Gestalt, noch Linie, sind wie ein Hauch, wie Geister, die nur äußerlich einen materiellen Schleier umgelegt haben, um dem Irdischen sichtbar zu werden, die aber selbst dem Stofflichen fremd sind. Der sonst so farbenliebende Perser kennt in seiner mystischen Schau keine Farben zur Schilderung irdischer Wesen! Durch das mystische Erleben ist seine ganze Natur und Anschauungswelt dem Sinnlichen entfremdet worden, eine psychologisch außerordentlich beachtliche Tatsache. Er findet nicht mehr die Farbenfülle, die seiner Literatur sonst ihren unübertrefflichen Zauber verleiht. Eine mystische Plastik könnte, danach zu bemessen, nur in abstrakten, „ideoplastischen" Linien und Formen verlaufen. Das Transzendente hat die Diesseitsstofflichkeit ausgelöscht!

Wir haben die Weltanschauung, Ethik und Kunst des Orientalen betrachtet, wie sie sich aus seinem Transzendenzerleben ergibt. Sein Gefühlsleben ist in derselben Richtung bestimmt. Die Gottesminne beherrscht ihn so sehr, daß sein ganzes Streben dem Nirvana zueilt, der „Vernichtung" in Gott. Ein bekannter Ausspruch besagt, daß alle geschöpflichen Eigenschaften des Menschen abgestreift werden, indem Gott sie durch seine Eigenschaften „ersetzt". Dann ist es nicht mehr der Mensch, der sieht, hört, riecht, geht, greift, sondern Gott, der im „Schleier" der menschlichen Form diese Funktionen vollzieht. Der sterbliche Mensch wird „vergottet" durch den Vorgang des „Ersetzens", indem Gott an die Stelle der geschöpflichen Tätigkeiten und Eigenschaften tritt. Die Minne hat dann erst ihr Ziel erreicht und die Minne ist es auch, die solchen Vorgang des „Ersetzens" bewirkt und trägt: „Wenn der Mensch Gott minnt, kommt Gott ihm ebensoviel entgegen, wie der Mensch sich auf Gott hinbewegt. Dann wird das Auge, mit dem der Mensch sieht, das Auge Gottes, die Hand, mit der er faßt, die Gottes" usw.

Es bleibt noch das Außenleben zu übersehen, wie es sich nach mystischem Erleben und religiöser Tiefenschau gestaltet. Uns tritt der orientalische Mönch entgegen, wie er durch die Städte des islamischen Kulturbereiches zieht, nicht nur in Marokko, Algier, Tunis, sondern auch in Ägypten, Syrien, vor allem Persien und Indien. Ein Lumpengewand umgibt ihn. In einer Bettelschale sammelt er sich seine Nahrung aus der Hand milder Geber. Das Betteln selbst ist ihm durch die Ethik seines Standes verboten. Er muß warten, bis ihm eine Gabe gegeben wird. Mehr als die Speise für einen einzigen Tag darf er nicht annehmen. Er glaubt, sich sonst gegen das ganze, uneingeschränkte Gottvertrauen zu versündigen; denn „betrachtet die Lilien des Feldes. Sie säen nicht und ernten nicht, und euer himmlischer Vater erhält sie doch". Einen christlichen Lichtstrahl sehen wir hier die Welt des Frommen des Islam erhellen. — Andere Mönche leben in klösterlichen Gemeinschaften. In diesen darf keiner sagen: „Dies ist meine Sandale, mein Löffel, mein Rock"; denn alles gehört allen. Keiner hat Mangel, keiner zuviel. Alle sind mit dem zufrieden, was ihnen die Vorsehung gibt.

Die schwer zugängliche Welt östlicher Religion haben wir betreten und in einzelnen Dioramen wichtige Punkte derselben ins Auge gefaßt. Einige Probleme allgemeiner Natur stellen sich noch. Was besagt: „Tiefe" in der Religion? Sie deutet an, daß der Fromme die Sinnenwelt als eine Oberfläche betrachtet und erlebt und hinter ihr erst das eigentlich Wahre, Gute, Schöne und Seiende sucht, — daß er ferner in seinem eigenen Seelenleben das Religiöse als das Dominierende empfindet, aus dessen Zentrum die anderen Kulturfunktionen gespeist werden, alle übrigen Erlebnisse fließen oder wenigstens ihre Richtung erhalten. Wir sahen ja,

daß die ganze Weltbetrachtung des östlichen Menschen, — diesen wollten wir ja betrachten, — und sein gesamtes Innenleben durch das Licht der Religion erhellt wird und seine eigene Färbung empfängt. Die Erhabenheit, Ehrfurcht und Feierlichkeit, die der Orientale in seinem Leben bekundet, erkennen wir nunmehr als Ausstrahlungen seiner Religion. Die Lehre von den zwei Welten tritt hier in ihre Rechte: Der Sinnenschein, der uns als Umwelt entgegentritt, ist ein „Vorhang", wie ihn Rumi nennt, der zwischen uns und dem „Weltsinne", dem Göttlichen, Unendlichen liegt. Das transzendente Unendliche bricht durch den Weltschleier allerorts durch, wirkt in ihm und trägt ihn. Es verleiht der Welt eine erhabene, feierliche, Ehrfurcht gebietende Tiefenschicht. Nicht nur die sinnliche Scheinwelt besteht, die keine Ehrfurcht und Erhabenheit verdient, enthält und erzeugt, sondern die göttliche Schicht im Sein, die dieser Materiewelt erst ihren „Sinn" verleiht. Durch den geistigen und göttlichen Untergrund des Seins erhält für das Erleben des Orientalen die Diesseitswelt und die Wirklichkeit im allgemeinen ihre Einheit, Notwendigkeit, Heiligkeit, eine nur entlehnte und relative, Wahrheit, Gutheit, die Grundlegung der sittlichen Werte, Schönheit, Zauber, Annehmlichkeit, und sogar die letzte Stufe der Wertskala, das Nützliche ruht letzthin im Unendlichen der Jenseitswelt. Damit sind zugleich die Formen des Gotteserlebens angedeutet. Gott wird im Herzensgrunde, im „Geheimnis" des Inneren intuitiv als Lichtglanz und im magischen Licht erschaut, als Ursubstanz, Urwahrheit, Urgutheit, Urschöne und das Heilige erlebt, dann auch als die Vollkommenheit und Ureinheit der Welt, das unendliche „Meer des Sinnes", Geistes, der die Rätsel der Scheinwelt löst. Eine monumentale Schau der Welt ist zweifellos in solchem mystischen Weltraume ausgesprochen.

Diese Form der Religion ist es, die das Herz der östlichen Kultur ausmacht. Nicht die Frage nach dem Sinne der Kultur oder Zivilisation führt uns in die Mitte orientalischen Erlebens, sondern die nach dem Weltmysterium, dem so furchtbaren, geheimnisvollen und doch auch wiederum so schönen, lieblichen, minnereichen, aber immer „magischen". So entrollt sich uns das ganze Lebensbild des orientalischen Seelentums, gesehen von seinem Zentrum aus. Seine Wesensfrage haben wir in flüchtigen Blicken gestreift. Als eine Kulturkuriosität erscheint uns jetzt die Erinnerung, daß die östliche Mystik früher oft bei uns als ein „Verfall der Kultur und Religion" bewertet worden ist. Die Tiefenwerte des Ostens waren uns wie dem Blinden die Farben! Ja, noch heute findet man das Vorurteil, das die Zeit solchen religiösen Tiefenerlebens im islamischen Oriente, die Periode von 850 bis heute, als eine „Fellachenkultur", als den Tod und den Winter des Lebens abschätzt, als die Abendschatten, die sich auf die östlichen Lande ausbreiten. In ihm ist aber

urgegebenes Erleben, tiefstes Schauen enthalten und immer wieder vollstes Neugestalten der gesamten Formenwelt des Daseins. Fremdartig kommt uns solches Leben vor, unfaustisch, ungotisch, ungermanisch, — sicherlich. Objektiv jedoch wollen wir diese Fremdwelt erfassen und beurteilen.

Näher zu Gott

O Gott, ich will nicht schön mehr sein,
Ich schreite über diese Wünsche hin
Und fühl's — — ich komm dir näher.
O Gott, ich will nicht gut mehr sein,
Nimm auch die unruhevolle Glut von mir,
Ich fühl's — — ich komm dir näher.
O Gott, ich möchte so nur sein,
Daß satte Seelen aufs neue hungert
Nach dir. — —

Paula Messer-Platz.

Aussprache

Das Dämonische. (Ein Briefwechsel.)

Sehr geehrter Herr Professor!

Endlich ein Buch, das mir wirklich zum Erlebnis wurde. Durch Zufall griff ich danach. Gesegnet sei der Zufall! Sie müssen es unbedingt auch lesen. Es heißt: „Jesus. Das Dämonische und die Ethik" von Hans Hartmann. (2. Aufl., Berlin, Der Weiße Ritter, Verlag, 1923.)

Das Bild von Jesus ist mir dadurch völlig umgestaltet. Bis jetzt war er das sittliche Ideal schlechthin, die vollkommene Verkörperung der höchsten sittlichen Tugend: der Liebe.

Hartmann hat mir den Blick dafür geöffnet, daß Jesus als „dämonischer" Mensch jenseits von „gut" und „bös" steht. Er ist der „große, leidenschaftliche Seher und Mitlebendige des Seins und Schicksals, aber nicht der ‚Ethiker', der die Menschen verbessern will." Er ist beherrscht „von einer — völlig unethischen Ehrfurcht vor dem Leben an sich." „Immer mehr wird für ihn das ganze Dasein zu einem Kampf zwischen Tod und Leben." „Das Letzte und Entscheidende war für ihn stets das von der Unendlichkeit durchtränkte Leben."

Das „Dämonische" ist nichts Anderes als „gestaltende Gotteskraft jenseits aller Gegensätze, auch jenseits von Liebe und Haß. Man kann es nicht durch Willen erzeugen; es ist einfach da." „Das Dämonische ist eine andere Art Stellung zum Leben als sie der gewöhnliche Mensch hat. Es war immer und wird immer sein. Alle ‚Probleme', mit denen die Menschen sich abquälen, sind eine Begleiterscheinung des die Welt eigentlich beherrschenden Dämonischen." Es ist der „Weltgeist selbst, der sich in Sternen und Frühlingspräch ten und dann wieder in Menschenseelen Bahn bricht." Es ist der Logos, der in Sokrates so gut war wie in Jesus. „Das Dämonische ist stets ‚dasselbe', aber sobald es in anderer Umwelt oder Zeitspanne, das heißt inmitten an-

derer Wirklichkeit wirksam wird, zu leuchten anfängt, wird es ‚individuell'; einmalig: Wir können eben das Ewige nur in ‚Ausprägung', in ‚Konstellation', in ‚Individualität' schauen."

Als dämonischer Mensch lebt Jesus „stets ganz im Moment, in der augenblicklichen Lebenskonstellation, in der Wirklichkeit"; er handelt „aus einer ihn bedrängenden Leidenschaft heraus, also nicht nach Maximen (Grundsätzen) irgendwelcher Art. So handelt er gerade im völligen Gegensatz zu dem ‚Maxime'-Grundsatz Kants, und damit zu der höchsten bis jetzt erreichten Ethik. Diese schreibt vor, nach solchen Maximen zu handeln, die für alle möglich, also allgemein-gültig sind. Jesus' Verhalten ist ein „antigesellschaftliches, einmaliges, geniehaftes, nicht als Prinzip für alle möglich." Auch „allgemeine Menschenliebe übt er gerade nicht, sonst hätte er sich nicht so hart über ganze Städte, Menschengruppen, Klassen, ganz undifferenziert ausgesprochen und sie einfach massenweise in die Hölle verwiesen." Und wievieles sonst in Jesu Tun widerstreitet unserem sittlichen Bewußtsein (und wird durch alle theologischen Deutungen doch nicht mit ihm in wirklichen Einklang gebracht), so das schroff abweisende Verhalten zu seiner Mutter und seiner Familie, die Höherschätzung der Maria vor der pflichttreuen, sich opfernden Marta, die Rede vom Lohn im Weinberg, vom ungerechten Haushalter, von der doch ganz unverdienten Bestrafung des Gastes ohne hochzeitliches Gewand, die Vorliebe für die Sünder und Zöllner, die Verfluchung des Feigenbaumes u. a. Die „Selig"preisungen der Bergpredigt konstatieren bloß, sie fordern nicht. „Mit der Bergpredigt hat Jesus die ungeheuere Tat der Selbstbefreiung von den Fesseln der Ethik vollzogen." „Jesus war der absolut freie Mensch. Des Gesetzes Ende, wie Paulus sagt. Aber auch jeglichen Gesetzes, auch des ein für allemal ‚selbstgegebenen', des autonomen Willensgesetzes Kants. Es gab schlechterdings nichts, wonach er sich ‚richtete'." Er ist stets „neue Bereitschaft, stets neue Tat."

Daß er nur konstatiert, nicht fordert, hebt auch deshalb die Ethik auf, weil sie ihre Voraussetzung, den freien Willen, aufhebt. „Der gute Baum bringt gute Früchte, der schlechte schlechte, das ist „Konstatierung" der allertiefsten, letzten Lebenswahrheit, aber kein Gebot (du „sollst" ein guter Baum sein!). Auch das Liebesprinzip ist kein ethisches, weil es im Grunde nicht befohlen werden kann. Endlich werden auch die Jünger nicht ausgesendet, um eine neue Moral zu predigen, sondern um das ‚Reich Gottes' zu verkünden. Sie sollen lediglich prüfen, wer dafür ‚würdig', d. h. durch innere Lebendigkeit bereit ist. (Solche innere Lebendigkeit und Empfänglichkeit haben z. B. die Kinder vor den Erwachsenen voraus, was natürlich kein sittliches Verdienst bedeutet.) Es gilt also, eine reife Ernte hereinzuholen, die Konsequenzen eines eigentlich schon bestehenden Zustandes zu ziehen, Tatsachen zu sehen, aber nicht Menschen zu ‚bessern'."

Aus alle dem folgt: Jesus ist nicht sittliches Ideal, nicht Ethiker. „Was er tut, liegt alles unendlich hoch über den ‚allgemein gültigen' (ethischen) Begriffen, es liegt im Heiligen. Für eine Ethik nach Kantischer Art ist der ‚Heilige' der Mensch, der durchaus, restlos nach jenen (allgemein gültigen) Prinzipien handelt. Jesus tut das gerade nicht, er ist also im tiefsten Grunde anders als der ‚moralische' Mensch."

Damit, sehr geehrter Herr Professor, glaube ich Ihnen die wesentlichsten Sätze aus Hartmanns Buch vorgelegt zu haben. Ich bin sicher, daß Sie daraus Veranlassung nehmen werden, das Buch zu lesen. Darf ich dann um Ihre Stellungnahme dazu bitten.

Ihr ergebener Dr. W.

Sehr geehrter Herr Doktor!

Nicht gern mische ich mich in theologische Streitfragen. Auch hat man schon gelegentlich gefunden, meine Zeitschrift beschäftige sich allzuviel mit Theologischem.

Was dieses Bedenken angeht, so möchte ich freilich bemerken: Durchaus nicht jede Erörterung religiöser Fragen ist theologisch. Sie ist es nur dann, wenn sie vom Standpunkt eines bestimmten Glaubens aus erfolgt; noch konkreter ausgedrückt: Wenn dabei dies oder jenes kirchliche Bekenntnis als gültig vorausgesetzt wird. Sucht man dagegen nach letzter Klarheit über solche Fragen, ohne an solche Voraussetzungen sich zu binden, so ist die Untersuchung rein philosophisch. Eine Philosophie aber, die das Menschenleben und sein großes Erzeugnis, die Kultur, begreifen will, wird auf Schritt und

Tritt auf die Religion stoßen, als eine oder gar die gewaltigste Lebens- und Kulturmacht.

Die den Theologen in erster Linie interessierende Frage, ob Jesus von Hartmann richtig gesehen und gedeutet ist, können wir schon deshalb beiseiteschieben, weil sie eine geschichtlich-philologische, keine philosophische ist. Ich bekenne allerdings — als Laie in diesen Fragen —, daß mir manche der Jesus zugeschriebenen Worte und Handlungen nur schwer, ja nur künstlich, mit dem sittlichen Bewußtsein vereinbar erscheinen, das uns als das „christliche" von frühester Jugend an beeinflußt und unser Gewissen gestalten hilft.

Als allgemeines, wirklich „philosophisches" Problem wird uns durch Hartmanns Buch zunächst das aufgedrängt, ob das Religiöse, das „Heilige" etwas vom Ethischen Wesensverschiedenes ist, oder nur das Ethische in seiner idealen Vollkommenheit darstellt.

Das Letztere ist Kants Ansicht gewesen; ihm war darum auch Jesus das Ideal sittlicher Vollendung, und den Schritt von der Sittlichkeit zur Religion sah er darin, daß man das unmittelbar im Gewissen erlebte moralische Gebot auf ein göttliches Wesen als den sittlichen Gesetzgeber zurückführt.

Daß damit das Religiöse nicht in seinem eigentlichen Wesen erfaßt sei, hat schon Kants jüngerer Zeitgenosse Schleiermacher tief empfunden und in seiner Philosophie zum Ausdruck gebracht. Eine besonders wertvolle Klärung dieser Frage hat das vielgelesene Buch von Rudolf Otto „Das Heilige" (Breslau, 1917 u. ö.) gebracht.

Soweit also Hartmann sagen will, daß Jesus als religiöser Mensch nicht ausreichend begriffen wird, wenn man ihn vom ethischen Standpunkt aus deutet, kann ich ihm durchaus zustimmen; ebenso wenn er den Satz aufstellt: „Jesus war überhaupt kein Denker und Theoretiker, weil ihm alles ursprüngliche Lebendigkeit war" (denn selbst wenn man ihn ethisch faßte, wäre es noch sehr verschieden, ob man in ihm einen praktischen Verwirklicher des Ethischen oder einen theoretischen Erkenner und Lehrer einer (neuen) Ethik sähe).

Eine weitere Frage wäre nun die, ob der Begriff des „Dämonischen" bei Hartmann ohne weiteres mit dem des „Heiligen" (Religiösen) bei Otto gleichgesetzt werden darf.

Hartmann gibt keine genaue Begriffsbestimmung des „Dämonischen" und will sie nicht geben, weil er meint, daß man über das lebendige Leben nicht mit „starren" Begriffen, sondern nur in unbestimmten Andeutungen reden könne.

Über diesen Punkt wollen wir mit ihm hier nicht rechten. Jedenfalls dürfen wir sagen, daß sein Begriff des Dämonischen — wenn er gelegentlich sich auch verallgemeinert — den Begriff des Heiligen enthält, zumal soweit er auf Jesus Anwendung findet.

Wir unsererseits halten es für zweckmäßig, das Religiöse („Heilige") immer durch das Wesensmerkmal der Beziehung zum „Absoluten", zum letzten Urgrund der Dinge, von anderen Begriffen abzugrenzen. Dies Merkmal begegnet uns auch im Begriff des Dämonischen bei Hartmann, wenn er z. B. bekennt: „Uns deutet und bedeutet der Mensch Jesus den tiefen Sinn lebendigen und leidenschaftlichen Lebens, das freilich ... in einer geheimnisvollen Unmöglichkeit mit dem Ursprung der Dinge (!) verbunden ist, auf den es, parador erfaßt, stets hindeutet."

Hartmann setzt nun ohne weiteres voraus, daß der dämonische, der im „Heiligen" (Religiösen) lebende Mensch „unendlich hoch über dem Ethischen stehe." Und so will er dann mit seinem Buch auf ein „dämonisches" Zeitalter hindeuten, „in dem Unmittelbarkeit und Schöpfung, Größe und Heroismus, Freiheit von der Ethik und Dämonien der Liebe bestimmende Mächte sein werden."

Aber sollen alle jene hohen Eigenschaften nur durch „Freiheit von der Ethik" erreichbar sein? Sind sie nicht vielmehr, recht verstanden, selbst — ethische Werte?!

Wir kommen damit auf den eigentlichen Grund, warum Hartmann geneigt ist, in der Befreiung vom Ethischen einen Fortschritt zu sehen und das Dämonische hoch über das Ethische zu stellen.

Er sieht im Ethischen lediglich das Allgemeingültige, das der Einmaligkeit aller konkreten Situationen des wirklichen Lebens nicht gerecht zu werden vermag; er sieht darum im Ethischen zugleich das Fesselnde, Starre, Unlebendige; auch das dem „gewöhnlichen" Menschen, dem „Philister" Angepaßte. In Hartmann braust das Ro-

mantische, „Geniale" der Jugendbewegung; Jesus ist ihm darum besonders lieb als „der typische Anti-Bürger."

Aber ist wirklich Hartmanns Auffassung des Ethischen berechtigt? Haftet das, was ihn dem Ethischen entfremdet, diesem notwendig an?!

Als allgemeinste Begriffsbestimmung des sittlich guten Verhaltens (also kurz gesagt: des Ethischen) hat sich mir diese bewährt: daß sein Sinn darin besteht, *den jeweils höchstmöglichen Wert zu verwirklichen*. Das fordert doch feinstes Taktgefühl für die jeweilige konkrete Situation, unmittelbares Verflochtensein mit dem wirklichen Leben, ein Versenktsein ganz in den Moment!

Aber sind damit Maximen, d. h. allgemeine Grundsätze, ganz aus einer richtig gefaßten Ethik verbannt?

Erwägen wir Folgendes! Auch die Wirklichkeit in außerethischer Betrachtung, also die „Natur", ist allenthalben beherrscht von allgemeingültigen Gesetzen, und doch ist jedes einzelne wirkliche Ding und Geschehnis durchaus konkret und einmalig; in ihm kreuzen sich gleichsam zahllose Naturgesetzlichkeiten, und genau diese Kreuzung und Verwebung braucht nie wiederzukehren. Damit ist aber doch vereinbar, daß uns in der Natur — wenn wir von relativ unerheblichen Differenzen absehen — Objekte und Vorgänge massenhaft entgegentreten, die geradezu gleich oder wenigstens in wesentlichen Zügen als ähnlich erscheinen.

Entsprechendes gilt für die Situationen des Menschenlebens, die unsere sittlichen Stellungnahmen und Entscheidungen fordern. Trotz ihrer Einmaligkeit bieten sie doch auch in weitestem Umfang übereinstimmende Wesenszüge, die ein gleiches oder ähnliches Verhalten als sittlich angemessen erscheinen lassen. Will man etwa bestreiten, daß es in zahllosen Situationen das (ethisch) Richtige ist, Wahrhaftigkeit, Hilfsbereitschaft, Zuverlässigkeit, Tapferkeit usw. zu üben? Damit ist es aber schon gerechtfertigt, sich derartiges zur „Maxime" zu machen. Das bedeutet nichts Anderes als sich freiwillig (autonom) vorzunehmen, diese „Werte" in jeder dazu geeigneten Lage zu verwirklichen — auch wenn man nicht gerade dazu Lust hat. Das entbindet aber nicht von der Pflicht darauf zu achten, ob nicht in einzelnen besonders gearteten Situationen ein *anderer* Wert vorzugehen hat — wodurch eben eine „Ausnahme" von solchen „Maximen" gefordert wäre. Können ja doch diese Maximen, bzw. die in ihnen geforderten Werte selbst in Konflikt geraten, etwa eine sehr wichtige Hilfeleistung kann es fordern auf volle Wahrhaftigkeit zu verzichten (sog. Problem der „Notlüge"). —

„Jesus handelt aus . . . *Leidenschaft* heraus, also *nicht* nach ‚*Maximen*' irgendwelcher Art."

Ist das ein richtig gefaßter Gegensatz? Und wenn er es wäre, würde das damit charakterisierte Verhalten für uns vorbildlich?

Zunächst also: schließen „Leidenschaft" und „Maximen" sich notwendig aus? Wenn eine „Maxime" nichts Anderes ist als die Regel eines Verhaltens, durch das ein *Wert* verwirklicht werden soll, so wird doch die Maxime um so mehr unser Handeln beeinflussen, mit je größerer Leidenschaft wir nach der Verwirklichung jenes Wertes trachten. Man macht sich doch z. B. von einem Kant ein psychologisch ganz falsches Bild, wenn man in ihm einen ganz gefühl- und leidenschaftlosen „Denkautomaten" sieht. Gerade das leidenschaftliche Verlangen, sein großes Lebenswerk, die kritische Philosophie, zu vollenden, hat ihn doch dazu gebracht, sein Leben in den letzten Jahrzehnten streng nach bestimmten Maximen zu regeln, die ihm geeignet schienen, das Höchste an Arbeitsleistung aus seinem schwächlichen Körper herauszuholen.

Will man aber darauf beharren, das Handeln aus Leidenschaft dem aus Maximen entgegenzusetzen und das Erstere höher zu stellen, so würde man damit auch dem *unüberlegten* Handeln den Vorzug geben. In den „Maximen" des allgemeinen sittlichen Bewußtseins hat doch auch die ethische Erfahrung vieler Generationen ihren Niederschlag gefunden. Sie verachten und aus irgendeinem leidenschaftlichen Impuls heraus sich entscheiden, wird vielfach damit gleichbedeutend sein, daß man irgendeinen Wert, der gerade zufällig uns gefühlsmäßig gepackt hat, zu realisieren trachtet, aber dabei blind bleibt gegen andere, vielleicht höhere und dringlichere Werte, die darüber zurückstehen müssen, oder gegen schwere Unwerte, die jene Wertrealisierung zur Folge haben muß.

Und endlich: das leidenschaftliche Handeln ganz allgemein heilig sprechen, bedeutet das nicht auch Taten billigen, die unser sittliches Bewußtsein aufs Entschiedenste verwirft? Was aus leidenschaftlichem Haß, aus Habgier und Machthunger, aus Gewinn- und Ruhmsucht hervorgeht, ist das alles schon gerechtfertigt oder gar über den Rang des Sittlichen erhoben, weil es aus Leidenschaft hervorgeht?

Das gilt nicht einmal, wenn wir das Leidenschaftliche, das „Dämonische", in dem engeren Sinn des Religiöser fassen. Die Geschichte zeigt uns doch eine Fülle von Greueltaten, die aus religiöser Leidenschaft, aus „Fanatismus" hervorgegangen sind!

Eben darum bleiben wir bei Kants Ergebnis, daß die Moral nicht von der Religion abhängt, sondern daß umgekehrt die Religion sich nach der Moral zu richten habe, daß wir nichts als echt religiös. als wahrhaft „heilig" und „göttlich" anerkennen können, was unserem sittlichen Bewußtsein widerspricht. Wir wissen viel besser, was das Gute ist, als was Gott ist. Darum müssen wir in unserem Gewissen den Leitstern sehen und an ihm uns orientieren, auch gegenüber dem Religiösen und Dämonischen. Stets hat man ja auch die Dämonen unterschieden in gute und böse. Wollen wir ihnen uns wahllos ausliefern? Nur wenn er durch das sittliche Bewußtsein gebändigt wird, verliert der religiöse Trieb den Charakter einer unheimlichen, oft unmenschlichen und kulturzerstörerischen Macht. Ein instinktives Gefühl dafür hat wohl auch von jeher die Theologen veranlaßt, in den großen Religiösen zugleich sittliche Vorbilder zu sehen bzw. sie — wohl meist unbewußt — zu solchen umzuprägen. Vielleicht war das oft nicht historisch und psychologisch berechtigt — der Kultur, der Entwicklung und der Menschheit war es jedenfalls förderlich. Ihr A. M.

Besprechungen

Dacqué Edgar. Natur und Seele. Ein Beitrag zur magischen Weltlehre. München, Oldenbourg. 2. Aufl. 1927. 200 S. Geb. 6,50 Mk.

Eine romantische Naturphilosophie im Geiste Schopenhauers, und Bergsons. Im schroffen Gegensatz zur mechanistischen Naturbetrachtung wird die ganze Natur als beseelt gefaßt. Der „Intuition" soll sie sich in ihrer Tiefe erschließen. Dem „Verstand" werden, wie das heute üblich ist, harte Worte gesagt. Wer weniger begriffliche Klärung als sinniges, ehrfürchtiges Erleben der Wirklichkeit und religiöse Erbauung sucht, der greife zu dem Buch. A. M.

Baumgardt, David. Franz von Baader u. d. philos. Romantik. Halle, Niemeyer, 1926. 400 S. Geh. 16 Mk., geb. 18 Mk.

Der romantische Zug ist stark. Kein Wunder, daß sich darum auch das historische Interesse wieder der Romantik vor 100 Jahren zuwendet. Baader ist einer ihrer hervorragendsten Vertreter in der Philosophie. Er hat bisher noch keine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Bearbeitung gefunden. Das Buch des Berliner Privatdozenten B., gibt die erste, wissenschaftlich wirklich beachtenswerte Darstellung und Würdigung Baaders.

Hille, Wilh. Theismus oder Atheismus? Selbstverlag des Verf. (Tessin in Mecklenburg. Sülzerstraße 156). 95 S. 3 Mk.

Auf Grund einer scharfsinnigen Prüfung der üblichen Gottesbeweise entscheidet sich der Verf. für den Atheismus. Vielleicht widmet er sich nun auch der Untersuchung, was denn die Gottesidee positiv den Menschen bedeutet. A. M.

Keyserling, Graf, Hermann. Wiedergeburt. Darmstadt, Reichl. 1927. 590 S. Geb. 18 Mk.

Der Titel rechtfertigt sich durch das Ziel des Buches: eine Neuverkörperung der ewigen Menschheitsprobleme, ihre bessere Formulierung und ihre Überleitung aus theoretischer Erkenntnis ins Leben. Was der Verfasser für sich erkannt hat und zu wissen glaubt, soll im Leser als sein persönliches Erreichnis neu entstehen.

Die Grundtendenz aus dem Verstehen, also Philosophieren heraus das Leben zu gestalten, wird die Schriften Keyserlings den Lesern unserer Zeitschrift besonders be-

deutsam erscheinen lassen. Er ist Lebensphilosoph, aber nicht in naturhafter Vitalität, sondern in der Realisierung eines Geistig-Sinnhaften schaut er das Wesen des Lebens, freilich eingedenk der unbewußten Urgründe dieses Lebens, aus denen alle Inspirationen kommen und fern von aller intellektualistischen Verflachung. Er selbst sagt einmal von sich, daß er „dem Typus der dämonischen Menschen in seinem extremst denkbaren Ausdruck angehöre." (So in seiner höchst fesselnden Selbstbiographie in „Philos. d. Gegenw. in Selbstdarstell.", hg. v. R. Schmidt, Bd. IV, Leipzig, Meiner. Daß der Verlag sich jetzt entschlossen hat, diese Selbstbiographien auch einzeln abzugeben, wird sicher von vielen dankbar begrüßt werden.)

Er selbst ist wie das Leben in beständigem Werden, nicht sowohl in einem zusammenhanglosen Anderswerden, als in kontinuierlicher Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung. Dies Buch bringt vor allem zur Ethik (Freiheitslehre) und Religionsphilosophie Neues und Gewichtigstes. Eine Begriffsbestimmung sei hier herausgehoben, die in enger Beziehung zu der des „Dämonischen" steht, nämlich die des „Satanischen":

„Wer da stets verneint, ist Teufel, denn alles Positive entquillt dem Geist des Ja. Er muß beengen, entvitalisieren und schließlich töten, und meine er es noch so gut. So ist schon jeder Kritiker, der nicht im Setzen des Nein ein korrespondierendes höheres Ja möglichst persönlich mitsetzt, satanischen Geistes." (Vergl. oben S. 261.) Wir werden in den zwei nächsten Heften auf das Werk zurückkommen. A. M.

Eingegangene Schriften

Jerusalem, Wilhelm, Einführung in die Soziologie. Wien, Braumüller. 218 S. Geh. 4.50, geb. 7.—.

Eckstein, Walter, Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung. Ebenda. 135 S. Geh. 3.50.

Lehmann, Gerh., Vorschule der Metaphysik. Berlin, Reuther & Reichard, 1927. 348 S. mit 37 Abbildungen. Geh. 16.—, geb. 18.—.

von Klöckler, H., Astrologie als Erfahrungswissenschaft. (Mit e. Vorwort v. Driesch.) Leipzig, Reinicke. 82 S. 3.60.

Odebrecht, Rudolf, Grundlegung e. ästhetischen Werttheorie. Bd. I: D. ästh. Werterlebnis. Ebenda. 315 S. Geh. 8.—, geb. 10.—.

Emge, A., Hegels Logik u. d. Gegenwart. Karlsruhe, Braun. 68 S, 1.20.

Weber, Max, Kritik d. Weltanschauungen. Langensalza, Beyer. 55 S. 1.20.

Weichelt, Hans, Schopenhauer. Leipzig, Bausteín-Verlag. 131 S. Kart. 1.60, geb. 2.50.

Messer, August, Fichtes Leben u. Philosophieren. Ebenda. 150 S. Kart 1.60, geb. 2.50.

Stechert, Elsa, Der aktive und passive Menschentypus in neuerer Philosophie und Mystik. Dessau, Dünnhaupt. 70 S.

Junge Menschen. 8. Jahrg. (Beiblatt: Junge Gemeinde.) Herausg. v. W. Hammer. Verlag Junge M. Hamburg 36. Vierteljährl. 3.—. Nicht sowohl eine Jugendzeitschrift, als eine Zeitschrift aus jugendlichem Geist; reicher Inhalt, gute Bilder.

Den Gegenstand der beiden nächsten Hefte wird die deutsche Philosophie der Gegenwart bilden.

Neue Aufsätze können zurzeit nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind dagegen stets willkommen.

Adressen der Mitarbeiter dieses Hefts auf der 3. Umschlagseite.

Die Hefte erscheinen regelmäßig am 15. jedes Monats.

Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.

STOCKHOLM—LAUSANNE

Von hervorragenden Führern der beiden Weltkonferenzen für praktisches Christentum haben Beiträge geliefert zur

RELIGIONSWISSENSCHAFT DER GEGENWART

IN SELBSTDARSTELLUNGEN

W. Adams Brown (New York) — **Adolf Deißmann** (Berlin)
Ludwig Ihmels (Dresden) — **Reinhold Seeberg** (Berlin)
I. R. Slotemaker de Bruine (Groningen)

A. E. GARVIE (LONDON)

der Präsident von „Faith and Ordre" in Lausanne erscheint in dem im Herbst auszugebenden neuen Band (IV).

Man vergleiche den dem 8. Heft beiliegenden Prospekt!

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

FAITH AND ORDER—LAUSANNE!

IN DER NEUEN SCHRIFTENREIHE
FÜR DIE EINHEIT DER KIRCHE
Schriften zur ökumenischen Bewegung
herausgegeben von Lic. **J. F. Laun**, Privatdozent, Gießen
erschien vor kurzem

DIE EINHEIT DER KIRCHE

Ein Beitrag zur größten Frage der Christenheit
von **Mikael Hertzberg**, ev.-luth. Pfarrer in Oslo †
Übersetzt von Lic. Fr. W. von Boltenstern
Preis zwei Mark

Keiner — ob Geistlicher oder interessierter Laie — der sich irgendwie mit den heute so brennenden Fragen der kirchlichen Einheitsbestrebungen befaßt, kann an diesen grundlegenden Beiträgen vorübergehen. — Bis heute fehlte in Deutschland das Aussprachеorgan für die ökumenische Bewegung, das die verschiedensten Standpunkte zu Worte kommen läßt. Lausanne hat eine kräftige Anregung zu erneuter Diskussion gegeben. Da kommt diese Reihe gerade zur rechten Zeit!

LEOPOLD KLOTZ **VERLAG / GOTHA**

Zeitschrift für Deutsche Bildung

Herausgegeben von Dr. Ulrich Peters

Aus dem Inhalt des Juli/Augusthefte s

Zur Sprachpsychologie und Sprechpädagogik
von Dr. Richard Müller-Freienfels

Die Untersuchung geht von der Tatsache aus, daß unsere Schulen nicht genug Sprachkultur treiben, insofern der sogenannte Sprachunterricht meist nur ein Schriftunterricht ist, in dem zur Ausbildung eigener selbständiger Sprachbeherrschung wenig Raum bleibt. Auf Grund seiner Einsichten in die Psychologie des Sprachvorganges vermittelt der Verfasser zunächst einige Grunderkenntnisse der Sprachpsychologie und zieht dann seine pädagogischen Folgerungen, die darauf hinauslaufen, daß es wichtiger ist, die eigene Sprache wirklich beherrschen zu lernen, als in der Schule mehrere fremde Sprachen unvollkommen zu erlernen.

Strindbergs Religiosität von Stud.-Rat Dr. W. Hans

Der weit gespannte Aufsatz gibt eine überaus eindringliche Schilderung der wesentlich vom Christentum bestimmten Religiosität, zu der Strindberg sich langsam durchgerungen hat, die aber von der Strindbergforschung meist übersehen oder falsch gesehen wird. Strindbergs Religiosität wird als eine Verbindung von Mystik und Ethik gekennzeichnet, die jedoch wesentlich verschieden ist von der Mystik Rainer Maria Rilkes. Für Strindberg ist das Wesentliche die sittliche Wirkung der Religion. „Weichheit, Innigkeit, Gefühlsseligkeit ist in Strindbergs Religiosität nicht zu finden. Sie hat etwas Kühles, Starres, hartes Nordisches, Protestantisches.

Eulenspiegels Weg zum Mythos von Dr. Wilhelm Meridies

Der 100. Geburtstag des in München geborenen großen flämischen Dichters ist der Anlaß zu dieser Betrachtung über die 400jährige Entwicklung der Eulenspiegelgestalt im Volksbuch bis zu Gerhard Hauptmann. Es wird insbesondere die Bedeutung des de Costerschen Werkes für eine neue Auffassung der Gestalt nachgewiesen.

Albin Egger-Lienz von Dr. Hans Krey

Das Leben und das Lebenswerk des vor kurzen verstorbenen großen Tiroler Malers wird hier seiner Bedeutung entsprechend gewürdigt. Er war kein Maler der Freude. Seine Kunst galt dem Ernst und der Schwere menschlichen Schicksals. Er hat ergre fend Trauer, Schmerz und Tod gestaltet, aber er läßt uns nicht verkommen in unserem Wissen um die ewige Vergänglichkeit. Sein Höchstes, was er uns gibt, ist der Glaube.

Aus dem übrigen Inhalt:

Kann die Deutschkunde mit der Neuordnung des höheren Schulwesens in Sachsen zufrieden sein? von Stud.-Rat Dr. Weicker. / Moderne Lyrik in unterrichtsgemäßer Behandlung von Dr. W. Vontin. / Die Pädagogische Akademie im Aufbau unseres nationalen Bildungswesens vom Herausgeber. / Das Schulbuch im Dienste der Völkerverständigung von Studien-Rat K. H. Eißen. / Heimatbücher von Oberstud.-Dir. Dr. Streuber. / Brandts Grundriß der Deutschkunde vom Herausgeber. / Aus dem Gebiet der Erziehungswissenschaft und ihrer Hilfswissenschaften vom Herausgeber. / 23. Hauptversammlung des deutschen Sprachvereins in Wien von Oberstud.-Rat Dr. M. Preitz. / Zeitschriftenschau von Dr. H. Th. Becker.

Der Bezugspreis für das Vierteljahr beträgt M. 3,75 zuzügl. Versandkosten

Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.